

شاہ ولی اللہ اور ان کا فلسفہ

یعنی

امام ولی اللہ کی حکمت کا اجمالی تعارف

از
حضرت مولانا عبید اللہ سندھیؒ

ترتیب تدوین

پروفیسر محمد وسابق استاد جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی

سندھ ساگر اکادمی، لاہور

21- عزیز مارکیٹ، اردو بازار





سندھ ساگر اکادمی ۲۱- عزیزنا کیٹ لاہور اردو بازار

جملہ حقوق محفوظ

2002ء

محمد صدیق نے

حاجی محمد حنیف اینڈ سنز پرنٹرز لاہور

سے چھپوا کر شائع کی۔

قیمت: 120 روپے

پیش لفظ

حضرت مولانا عبید اللہ سندھی کا یہ مقالہ امام ولی اللہ کی حکمت کا اجمالی تعارف کے نام سے رسالہ "الفرقان" بریلی میں شائع ہوا تھا۔ حضرت مولانا نے اس مقالے کو اڑھائی فرمایا اور مولانا نور الحق صاحب علوی پروفیسر اور ٹیبل کالج لاہور نے اسے قلم بند کیا۔ پھر جہاں جہاں حوالوں اور سنیں وفات کے تفسیر کی ضرورت تھی، مولانا نور الحق صاحب نے اصل مقالے میں ان کا بھی اضافہ فرمایا۔ اس سلسلے میں مولانا موصوف کو جو محنت کرنی پڑی، اس کا ذکر کرتے ہوئے وہ فرماتے ہیں:-

"حوالہ جات اور وفیات کی تفتیش و تحقیق میں بہت وقت لگا۔ ایک ایک حوالے کے لیے بسا اوقات پوری کتاب پڑھنی پڑی۔ وفیات کی تلاش میں بھی کافی محنت صرف ہوئی۔ لیکن یہ ضروری تھا۔ کیونکہ وفیات کے تفسیر سے ہر تحریک کا دور معین ہوتا ہے۔"

حضرت مولانا سندھی نے اس مقالے میں حضرت امام ولی اللہ کی حکمت کا تعارف کر دیا ہے۔ اس سے کوئی شخص انکار نہیں کر سکتا کہ ولی اللہ کی حکمت کے تعارف کو سمجھنے اور سمجھانے میں جو شغف حضرت مولانا کو رہا ہے۔ اس ضمن میں جس قدر تحقیق و کاوش آپ نے فرمائی، اور اپنی عمر کا ایک طویل زمانہ اس کام میں صرف کیا، اس کی ہندوستان میں کوئی نظیر نہیں مل سکتی۔ اس مقالے کے سلسلے میں مدیر "الفرقان" نے حضرت مولانا کے متعلق لکھا تھا:-

"چند مقامات میں تعبیر کی غراہت و زکارت اور ایک آدھ جگہ مولانا کی منفردانہ

رائے سے قطع نظر یہ مقالہ شاہ صاحب کی حکمت کا اجمالی تعارف ہی نہیں بلکہ فی الحقیقت آپ کے علمی کام و تجدید فی العلوم الشرعیہ سے واقفیت اور علم و بصیرت و واقفیت کے لیے اس میں کافی سامان ہے اور ولی اللہی علوم و معارف کے لیے بجا طور پر اس مقالے کو بنیادی لٹریچر قرار دیا جاسکتا ہے۔ نیز اس کے مطالعہ کے بعد ہی اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ ”ولی اللہی حکمت“ پر مولانا کی نظر کس قدر گہری ہے۔ اور شاہ صاحب کے علوم و معارف کا انہوں نے کس قدر عمیق مطالعہ فرمایا ہے۔

مولانا سید سلیمان ندوی نے مولانا کے اس مقالے کو پڑھ کر مدیر الفرائد کو لکھا تھا۔ ”مولانا سندھی کے مضمون کو میں نے بغور پڑھا اور اس یقین کے ساتھ ختم کیا کہ بے شک مولانا کی نظر حضرت شاہ صاحب کے فلسفہ اور نظریات پر نہایت وسیع اور عین ہے۔“

یہ مقالہ موضوع کے اعتبار سے تو عمیق تھا ہی، لیکن چونکہ اس میں حضرت مولانا سندھی نے صرف علماء اور طبقہ خواص کو مخاطب کیا تھا، اس لیے مقالے کی زبان انداز بیان اور مضامین کی ترتیب بھی قدرے مغلق تھی۔ نیز عربی اور فارسی کی طویل عبارتوں نے اس کو اور مشکل بنا دیا تھا۔ راقم الحروف جب حضرت مولانا کے حالات، تعلیمات اور سیاسی افکار لکھ چکا۔ اور شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک کی نئی ترتیب سے بھی فراغت حاصل کر لی تو مجھ سے مطالبہ ہوا کہ میں امام ولی اللہ کی حکمت کے اجمالی تفہیم کو بھی ایسے اسلوب اور زبان میں مرتب کروں کہ عام پڑھے لکھے اردو دان حضرات کو ولی اللہی حکمت کے معارف سے مستفید ہونے میں زیادہ دقت نہ ہو۔

مقالہ زیر نظر کے تمام مطالب کو حل کرنا میری حد علم سے باہر تھا۔ اس سلسلے میں خاکسار مرتب کو اپنے محترم دوست مولانا محمد نور مرشد مکی صاحب سے بڑی مدد

ٹی۔ موصوف کا اصلی وطن بنگال ہے، لیکن آپ مکہ معظمہ میں پیدا ہوئے اور وہیں تعلیم پائی۔ مولانا محمد نور صاحب تقریباً آٹھ برس تک حضرت مولانا سندھی سے اُن کے زمانہ قیام مکہ معظمہ میں پڑھتے رہے۔ اور واقعہ یہ ہے کہ موصوف حضرت مولانا کے علوم کے صحیح محافظ اور ان کے واسطے سے دلی الہی علوم و معارف کے سچے طالب علم ہیں۔ مولانا محمد نور صاحب کی اس عنایت کا میں بے حد شکر گزار ہوں۔ اس دوران میں بیت الحکمت (جامعہ نگر) میں رہتے ہوئے مجھے حضرت مولانا سندھی سے بھی استفادہ کا موقع ملتا رہا۔ چنانچہ مقالے کے بعض مشکل مقامات کو خود میں نے حضرت مولانا سندھی سے بھی سمجھا۔

قرآن، حدیث، فقہ، فلسفہ اور تصوف کے ان دقیق مطالب کو خاکسار کہاں تک آسان کرنے میں کامیاب ہو سکا، اس کا فیصلہ تو آپ قارئین ہی فرما سکتے ہیں، میرا کام تو صرف اتنا تھا کہ حضرت مولانا سندھی کے ارشاد مبارک کی تعمیل کر دی۔

محمد سرور

مئی ۱۹۴۴ء

بیت الحکمت جامعہ نگر

دہلی



فہرست

یہود و نصاریٰ اور شرکین و منافقین

سے خطاب

قرآن کا فارسی ترجمہ

محکمات و تشاہدات

راستخیز فی العلم

کائنات اور باری تعالیٰ

ناسخ و منسوخ

ربط آیات

اسلام کا اساسی قانون

قرآن کا نصب العین

باب چہارم ۹۹

علم حدیث

حدیث کی علمی حیثیت

کتب حدیث کے طبقات

مولانا محمد قاسم کی تنقید

باب اول

۲۵

تحصیلی ملکات

تشریح

فلسفہ وحدت الوجود

حکمت عملی

حدیث و فقہ اور وحدت الوجود

اور وحدت شہود

باب دوم ۴۱

تکمیلی ملکات

تکمیلی ملکات سے مراد

باب سوم ۴۵

قرآن مجید

مطالب قرآن کی عمومیت

علوم پنجگاہ قرآن

ذکر و تذکیر

۱۷۶ باب ششم

علم فقہ
اساسی قانون تفصیلی نظام
حجاری و عراقی فقہ
ہندوستان میں تدوین فقہ
حنفی فقہ کی طرف رجوع
شاہ عبدالعزیز
مشائخ دیوبند

۱۸۹ باب ہفتم

تصوف و فلسفہ
شرعیات و طریقت میں وحدت
ایرانیت و تصوف اسلام
نبوت و حکمت
تصوف کی اہمیت
اسلام اور ہندوستانیت
انسانی اجتماعیت اور
اقتصادیات

ائمہ حدیث کے طبقات
صحاح ستہ

موطا امام مالک

موطا امام مالک کی اہمیت

صحیح بخاری اور موطا

مسند امام احمد بن حنبل

صحیح بخاری موطا کی طرف رجوع

مولانا حمید الدین سے بحث

۱۹۳ باب پنجم

قرآن کا انٹرنیشنل انقلاب

قرآن کے اولین مخاطب قریش

انفرادیت اور اجتماعیت

قرآن اور اجتماعیت

جامع انسانیت نظریہ

حزب اللہ

مسئلہ خلافت و امامت

عجم

ضمیمہ جات

- | | |
|-----------------------------|---------------------------------|
| ۱۱۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی | ۱۔ خواجه خورشید |
| ۱۲۔ تحقیق حدیث کا صحیح مسلک | ۲۔ خواجه حسام الدین |
| ۱۳۔ تاضی میاض | ۳۔ شیخ اللہ داد |
| ۱۴۔ حافظ ابن عبد البر | ۴۔ تاج الدین سنہلی |
| ۱۵۔ امام ابو یوسف | ۵۔ شیخ عبدالعزیز عرف شکر بار |
| ۱۶۔ فتاویٰ تاتار خانیہ | ۶۔ قطب العالم |
| ۱۷۔ شیخ محب اللہ فاضل خاں | ۷۔ شیخ رفیع الدین بن قطب العالم |
| ۱۸۔ امام محمد | ۸۔ علامہ مسعود بن عمر قفازانی |
| ۱۹۔ فقہ حنفی کی خصوصیات | ۹۔ ابن تیمیہ اور آیات تشابہات |
| | ۱۰۔ ربطہ آیات |



مقدمہ

محمد سرور

زندگی خواہ ایک فرد کی ہو یا ایک جماعت کی، دو چیزوں سے بنتی ہے۔ ایک ذہن یا فکر اور دوسرے خارج میں اس ذہن یا فکر کی عملی تشکیل۔ زندگی کا سرچشمہ دراصل انسان کے باطن سے چھوٹتا ہے۔ اور پھر خارج میں جیسے جیسے حالات سے اُسے سابقہ پڑتا ہے، ویسی ہی شکل و صورت میں وہ اپنے آپ کو ظاہر کرتا ہے لیکن باطن و خارج یا فکر و عمل زندگی کے دو الگ الگ خانے نہیں بلکہ یہ دو شعبے ہیں ایک اصل کے۔ اور انسانی زندگی ان دونوں شعبوں کے مجموعے کا نام ہے۔ جس طرح فرد کا ایک ذہن ہوتا ہے اور ایک اس ذہن کا خارجی زندگی میں پرتا، اسی طرح قوموں اور ملتوں کا بھی ایک مجموعی ذہن ہوتا ہے۔ اور ایک اس مجموعی ذہن کی خارج میں عملی تشکیل۔

آج سے تقریباً تیرہ سو سال قبل مکہ معظمہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لانے والوں کی ایک مختصر سی جماعت معرض وجود میں آتی ہے۔ اس جماعت کا ایک فکر تھا۔ اور اول روز سے اس جماعت کا اپنا نظام بھی تھا۔ مسلمانوں کی گنتی کے چند افراد کی یہ جماعت تمام مخالفتوں کے باوجود برابر آگے بڑھتی چلی جاتی ہے۔ ان کی مکہ میں سمانی نہیں ہوتی، تو یہ لوگ مدینہ میں ہجرت کر جاتے ہیں۔ اور رٹاں جا کر اپنی مستقل حکومت بنالیتے ہیں۔ مدینہ کی اس حکومت پر دس سال بھی نہیں گزرتے کہ یہ سارے عربوں کو اپنے زیر نگین کر لیتی ہے، اور اس کے بعد بیس سال کے اندر اندر ایران، عراق، شام

اور مصر وغیرہ بھی فتح ہو جاتے ہیں۔

شروع کا یہ زمانہ ملت اسلامی کا دورِ زریں تھا لیکن اس دورِ زریں کے بعد بھی مسلمانوں کی فتوحات کے قدم رکھتے نہیں بلکہ ان کی سلطنت کا دائرہ وسیع سے وسیع تر ہوتا جاتا ہے۔ وہ ایشیا کے بہت بڑے رقبے کو مسخر کرتے ہیں افریقہ میں بحرِ احمر سے لے کر بحرِ ظلمات تک کے ملک ان کے تابع ہو جاتے ہیں۔ یورپ میں ایک طرف اسپین پر ان کی حکومت ہوتی ہے، اور دوسری طرف آبنائے باسفورس سے لے کر دی آنا تک کے علاقے وہ فتح کر لیتے ہیں۔ کشورِ کشانیوں کے ساتھ ساتھ وہ جہاں داری اور جہاں بانی میں بھی اپنی عظمت کے نمٹ نفوذِ تاریخی کے صفات پر ثبت کرتے ہیں۔ وہ سیاسی ادارے بناتے ہیں۔ تدبیرِ مملکت کے نئے نقشے وضع کرتے ہیں صنعت و حرفت اور معاشرت و اجتماع کو ترقی دیتے ہیں۔ ادب و شعر فنونِ لطیفہ اور تہذیب تمدن کے طور طریقوں کو اپنے ذوقِ حسن و جمال، معیارِ حق و صداقت اور شعورِ قوت و جبروت کے مخصوص سانچوں پر ڈھالتے ہیں۔ اور اس طرح یہ کم و بیش ایک ہزار برس تک تاریخِ عالم میں انسانی تاملہ کی رہنمائی کی خدمت سرانجام دیتے ہیں۔ ملتِ اسلامیہ کا یہ عمل اس کے مجموعی ذہن کا خارجی پیکر ہے۔

ہمیں اس امر کے تسلیم کرنے میں انکار نہیں ہونا چاہیے کہ ملتِ اسلامی کا یہ خارجی پیکر مرنے والا نہیں تھا۔ اور نہ ایسا ہونا ممکن ہے۔ اچھائی کے ساتھ بُرائی کا وجود لازم و ملزوم ہے۔ اور اتفاق سے تاریخ اگر ایک قوم کی اچھائیوں کو گنتا ہے تو وہ اس کی بُرائیوں کا ذکر کیسے بغیر بھی نہیں رہتی۔ اس میں شک نہیں کہ مسلمانوں کی اس تاریخ میں بہت سی چیزیں ایسی ہیں جو نہ ہوتیں تو یقیناً بہت اچھا ہوتا۔ لیکن اس تاریخ میں ایسے جو اہر پارونی کی بھی کمی نہیں، جن کی تابانی جوں جوں زمانہ گزرتا جائیگا بڑھتی جائے گی۔ اور نہ صرف مسلمان بلکہ دوسری قومیں بھی ان کی تابانی سے رہتی دنیا تک اپنے

ذہنوں کو چسلا دیتی رہیں گی۔ ملت اسلامی کی یہ تاریخ اپنے زندہ جاوید کارناموں کے ساتھ ہمارے قومی اور ملی وجود کا ایک حصہ ہے۔ اس کا ہم انکار نہیں کر سکتے اور نہ ہمیں انکار کرنا چاہیئے۔ ہم اپنی ملت کے اس دور ماضی کے وارث ہیں۔

ماتا کہ یہ دور بیت چکا ہے، اور اس کے واپس آنے کا اس مادی دنیا میں اب کوئی امکان نہیں۔ لیکن ایک بنیاد ہوا واقعہ اپنے اثرات ضرور چھوڑ جاتا ہے۔ اور تاریخ کے اس طرح کے اثرات قوم کے مجموعی ذہن میں ہمیشہ محفوظ رہتے ہیں۔ اگر کوئی قوم اپنے ماضی سے بیزار ہو کر یہ چاہے کہ وہ قومی ذہن سے اپنی گزشتہ تاریخ کے اثرات کو بالکل کھرچ ڈالے تو ایسا کرنے سے اس قوم کا نخل حیات برومند ہونے کے بجائے اُلٹ ٹھٹھر کر رہ جاتا ہے۔ بے شک اپنے ماضی سے اندھی عقیدت بھی بُری ہے اور اس کا انجام کچھ کم ہلاک کرنے والا نہیں ہوتا۔ اس معاملے میں اصل ضرورت انکار کی نہیں ہوتی اور نہ ماضی سے اندھی عقیدت ہی قوم کے حق میں مفید پڑتی ہے البتہ ماضی کی وراثت کو جانچنا پرکھنا ضروری ہوتا ہے۔ اور قومی فکرو عمل میں اس سے کام لینے کے لیے اس کا تنقیدی جائزہ لینا پڑتا ہے۔

مسلمانوں کی تاریخ کا یہ حصہ ملت کے ذہنی وجود کا خارجی مظہر ہے ملت کے اس خارجی مظہر کی ابتدا جیسا کہ آپ نے دیکھا، مکہ معظمہ کے چند گنتی کے برگزیدہ افراد نے ہوئی۔ ان کے خلوص نیت اور حسن عمل کا صلہ سمجھئے کہ چند صدیوں بعد ان برگزیدہ افراد کے نام لیوا سات زمینوں اور سات سمندر کے مالک بن گئے۔ اور انہوں نے دمشق بغداد اور ادھر مشرق میں بخارا، غزنی، لاہور اور دہلی اور ادھر مغرب میں قاہرہ، مراکش، قریطہ، غرناطہ اور قسطنطنیہ کو علم و حکمت اور تہذیب و تمدن کے مرکز بنا دیئے۔ ملت کے ذہنی فکر کی تاریخ بھی اس کے اس خارجی مظہر کی سرگزشت سے کچھ کم دلچسپ اور شاندار نہیں رہی۔ اس کی ابتداء ایک ایسی تعلیم سے ہوتی ہے، جس کے اساسی اصول ہر انسان

کی فطرت میں ودیعت کئے گئے ہیں۔ اور حضرت آدم سے لے کر ہر پیغمبر اور ہر مصلح نے اس تعلیم کی طرف اپنے زمانے میں لوگوں کو دعوت دی تھی۔ یہ تعلیم انسانیت کی طرح ابدی اور عالمگیر ہے اور کسی قوم یا ملک تک محدود نہیں۔ اس تعلیم کا مینہ والا خود کائنات کا پیدا کرنے والا اور تمام انسانوں کا رب تھا۔ چنانچہ ملت اسلامیہ کے ذہن فکر کے سب سے پہلی اساس قرآن کریم کی یہ الہی تعلیم بنتی ہے

یہ الہی تعلیم رحمۃ للعالمین حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ ملت اسلامیہ کو دی گئی۔ لیکن آپ نے اس تعلیم کے ابلاغ تک اکتفا نہ کیا، بلکہ جو لوگ آپ پر ایمان لاکر آپ کے ارد گرد جمع ہو گئے تھے، آپ نے ان کا تزکیہ فرمایا۔ ان کے اخلاق و عادات کو سنوارا، انہیں ایک جماعتی نظام میں پرو دیا۔ صحابہؓ کی اس جماعت کے لیے قرآن کی تعلیمات مشعل راہ اور آپ کا اسوہ حسنہ یعنی سنت زندگی کا نمونہ بنی۔ انی ہرگز ان کی زندگیاں آپ کی رشد و ہدایت کے رنگ میں اس طرح رنگی گئیں کہ بعد میں ملت کے لیے ان کا اسوہ بھی قابل تقلید بن گیا۔

ملت اسلامی کی نگرانی و ذہنی زندگی کا یہ نقطہ آغاز ہے۔ اس کے بعد جب اسلامی سلطنت کی حدیں وسیع ہوئیں اور نئے نئے ملک اور نئی نئی قومیں دائرہ اسلام میں داخل ہونے لگیں تو مسلمانوں کو اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی میں نئے نئے مسائل سے سابقہ پڑا۔ یہاں سے اجتہاد کا باب شروع ہوتا ہے۔ اجتہاد کے معنی یہ ہیں کہ اگر کوئی ایسا مسئلہ پیش آجائے، جس کے بارے میں قرآن اور سنت میں کوئی تصریح موجود نہ ہو تو اس وقت قرآن مجید اور سنت نبویؐ کی روشنی میں اس مسئلے کے متعلق شریعت کا حکم ڈھونڈا جائے۔ اب جو ملت کی زندگی وسیع ہوئی اور سندھ سے لے کر قریطہ تک مسلمانوں کی سلطنت پھیل گئی تو اس کے لیے نئے نئے قانون بنانے کی ضرورت پیش آئی۔ چنانچہ اس طرح فقہ کی تدوین ہوئی۔ آگے چل کر فقہ کے مختلف مذاہب بنے۔

اور ان فقہی مذاہب نے اپنے اپنے علاقوں کے لیے تفصیلی احکام مرتب کیے۔
 ستر، قرآن، حدیث اور فقہ کے بعد مسلمانوں میں اور اور علوم بھی رائج ہوئے۔
 اور خود قرآن حدیث اور فقہ کی تفسیر، تعبیر اور تشریح میں بھی نت نئے شعبے بنتے چلے
 گئے۔ قرآن کی مختلف تفسیریں لکھی گئیں۔ حدیث کی روایت کے مجموعے مرتب ہوئے۔
 اور فقہ میں اور توسیع کی گئی۔ قرآن، حدیث اور فقہ کے ضمن میں مسلمانوں نے جو کچھ لکھا ہے،
 ان علوم میں جس قدر تحقیق کی ہے اور ان کی حدود کو انہوں نے جتنا وسیع کر دیا ہے،
 آج ان کا احاطہ کرنا ناممکن نظر آتا ہے۔ ان علوم کے ساتھ ساتھ مسلمانوں میں عقلی علوم
 کو بھی بڑا فروغ حاصل ہوا۔ عقلی علوم کی ابتداء یونانی زبان سے عربی میں جو ترجمے ہوئے
 تھے ان سے ہوئی۔ عہد عباسی میں فلسفہ و منطق اور طبیعیات و ریاضیات کے علوم
 یونانی زبان سے عربی میں منتقل کیے گئے۔ نیز ایران اور ہندوستان کے علوم کو مسلمانوں
 نے اپنا لیا۔

شروع شروع میں تو اس سلسلے میں زیادہ تر نقل و ترجمہ پر زور رہا۔ لیکن جب طبیعتوں
 کا فلسفہ و منطق کی طرف میلان ہوتا گیا۔ اور لوگ عقلیات میں بحث و تحقیق سے کام
 لینے لگے تو یونانی فلسفہ بتدریج اسلامی فلسفہ بنتا چلا گیا۔ اسی زمانے میں علم تصوف
 کی بھی تدوین ہوئی۔ صوفیہ حکمت اور دین کو تصوف کے ضمن میں جمع کرتے تھے۔ یہ
 بیشتر اہل "حال" بزرگ ہوتے۔ لیکن ان کے نزدیک "حال" سے لیے مزدی تھا کہ ملک
 شریعت اور حکمت میں بھی بہرہ کامل رکھتا ہو۔ وجدانی قوتوں کا اصلاح اور ان کا تکریم
 کر کے قلب و نظر اور فکر و عمل میں اسلام کا صحیح روح کو رہا چانا تصوف کے پیش نظر تھا۔
 اور اسی طرح برہان اور استدلال سے اسلام کا حقانیت کو ثابت کرنے کے لیے
 علم کلام کی طرح ڈالی گئی۔

اس میں شک نہیں کہ اسلام کا اصل اصول تو صرف قرآن مجید اور سنت نبوی تھی۔

لیکن جس طرح قرآن کو سمجھنے کے لیے تفسیریں لکھی گئیں اور سنت کی توہین و تشریح کے لیے علم حدیث وجود میں آیا۔ اسی طرح قرآن اور سنت کے احکام و مقاصد کو ذہن نشین کرانے اور ان کی حقانیت اور افادیت کو دلوں اور عقلوں سے منوانے اور ان پر عمل کرانے کے لیے تصوف کلام اور فقہ کے علوم کا رواج ہوا۔ مانا کہ بعد میں تصوف کے سلسلے میں بڑی بے راہ رویاں ہوئیں اور اکثر متکلمین بے کار کی بحث و استدلال میں حد سے بڑھ گئے۔ اسی طرح علمائے فقہ نے بھی خواہ مخواہ کی موٹگیانیوں اور باہمی نزاعات سے اسلام کے احکام کے اس علم کو وبال جان بنا دیا۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا کہ تصوف فقہ و کلام سرتاسر بیکار تھے اور ملت اسلامی کی فکری تاریخ سے انہیں حرف غلط کی طرح مٹا دینا ضروری ہے، ٹھیک نہیں۔

کیا قرآن کی تفسیر میں مفسرین سے غلطیاں نہیں ہوئیں، اور علم تفسیر میں کلام باتوں کے ساتھ ساتھ رطب و یابس روایات کا ایک طومار جمع نہیں ہو گیا؟ اور اسی طرح صحیح احادیث کے علاوہ کیا موضوع حدیثوں کا ہمارے ہاں انبار موجود نہیں! تفسیر اور حدیث کی کتابوں میں صحیح اور غیر صحیح روایات کی یہ گڈ بڈ و کجیہ کہ اگر ہم تفسیر اور حدیث کا کلیتہً انکار کر دیں جن طرح بعض اہل تصوف و کلام و فقہ کی بے راہ رویوں کی بنا پر ہم ان علوم کو غیر اسلامی قرار دے کر ملت کی تاریخ سے خارج کرنے کا فتویٰ دیتے ہیں، تو یہ کسی لحاظ سے بھی مناسب نہیں ہوگا۔ اس طرح کا انکار کبھی خوش آئند نہیں ہو سکتا۔ اور کوئی قوم اپنے ماضی کا یوں انکار کر کے سرسبز نہیں ہو سکتی۔ صدیوں کے علمی و فکری تجربات سے جہاں جہاں ہم نے کبھی ٹھوکریں کھائی ہیں تو یقیناً اس جہد و جدوجہد میں اکثر راہ ثواب تک بھی ہر دم پہنچے ہیں، اس طرح منہ موڑ لینا قومی ذہن کو مفلس اور بے نظر و فکری کر دے گا۔

سطحی بنا دیتا ہے۔

مسلمانوں کا دورِ اقبال تھا۔ اور ان کی سبکدوشی و عمل کی صلاحیتوں میں زندگی اور توانائی تھی تو انہوں نے خود سے نئے نئے علوم و فنون کی تخلیق کی۔ دوسروں کے علوم کو بھی حاصل کیا۔ اور انہیں چھانٹا پھٹکا۔ ان کی غلطیوں کی اصلاح کی۔ اور ان علوم کو اپنا بنا کر ساری دنیا میں ان کی اشاعت کی۔ عہدِ اقبال کے بعد جب ان کا زوال شروع ہوا تو ابتدا میں تو ان کی بہت بڑی اکثریت کو اپنے اس زوال کا احساس ہی نہ تھا۔ اور وہ مدتوں زوال کے دھارے پر بے اختیار بہا کی۔ لیکن ایک گروہ کو جو گو تعداد میں بہت کم تھا، ہر وہ میں اس زوال کا احساس ہوا۔ اور اس نے زوال کی اس رو کو تھامنے کا کوششیں بھی کیں۔ اس گروہ میں بڑے بڑے کمال اور بزرگ پیدا ہوئے اور انہوں نے مسلمانوں کی اصلاح کے لیے اپنے اپنے زمانہ میں بڑی کوششیں کیں۔ اصلاح کی یہ جدوجہد اب تک جاری ہے۔ مصلحین کا یہ گروہ براہِ راست دھن میں لگا ہوا ہے کہ مسلمان کسی طرح زوال کے نرغے سے نکل کر پھر سے ترقی اور اقبال کے راستے پر چلنے کے قابل ہو جائیں۔

ملت اسلامی کی اصلاح و تجدید کی ضرورت کا آج ہر مسلمان کو احساس ہے۔ اور ہر طرف سے اس کے لیے آوازیں بھی اٹھ رہی ہیں، لیکن پہلی ایک سوال پیدا ہوتا ہے اور وہ یہ کہ اس اصلاح و تجدید کے لیے کون سا طریق عمل اختیار کیا جائے۔ اتنی بات تو ہر شخص جانتا ہے کہ عمل کی عمارت ہمیشہ فکر کی بنیاد پر اٹھتی ہے۔ اور اصلاحی و تجدیدی کاموں کو شروع کرنے سے پہلے ذہن و فکر کی الجھنوں کو سلجھانا پڑتا ہے، اور جس پہلو پر کام کرنا ہو، اس کا قیاس پہلے ضروری ہوتا ہے۔

ہمارے ہاں کے اصلاح و تجدید کے علمبرداروں کا ایک گروہ تو ان دنوں یہ کہتا

سنا جاتا ہے کہ اگر مسلمان موجودہ پستی سے ابھرنا چاہتے ہیں تو انہیں اپنے ماضی سے یکسر کنارہ کش ہو جانا چاہیئے۔ وہ اپنے دماغوں سے عہد ماضی کی یاد بالکل نکال دیں۔ وہ بھول جائیں کہ ان کی کوئی قلمی تاریخ ہے۔ اس گروہ کا کہنا یہ ہے کہ ہمیں خال الذہن ہو کر اور اپنے صفو دماغ کو سلیط کی طرح دھو کر نئے زمانے، نئے حالات اور نئے افکار و علوم میں جنب ہو جانا چاہیئے۔ اصلاح و تجدید کے علمبرداروں کا ایک دوسرا گروہ ہے۔ وہ ملت کی فز و فلاح کی راہ یہ جوینے کرتا ہے کہ ہم ایک الٹی زقند لگا کر وہاں پہنچ جائیں جہاں ہم تیرہ سو سال پہلے تھے۔ وہی سادہ زندگی ہمہ ایسی سادہ زندگی جس میں نہ علم کلام تھا، اور نہ بقول ان کے تصوف تھا، نہ فقہ تھی، اور نہ ان کے خیال میں حدیث کا وجود تھا۔ پہلے سے یہ بدی اصلاح و تجدید قلمی تاریخ میں سے تیرہ سو سال کے اس طول طویل عہد اور اس کے کارناموں کو جو ان کے نزدیک سرتاپا ناکامیاں، میں حذف کرنا چاہتے ہیں۔ یہ تصوف کا انکار کرتے ہیں۔ علم کلام کو مرد و فساد دیتے ہیں، فقہ کو بے کار جانتے ہیں، علم حدیث کو نائد از ضرورت سمجھتے ہیں، تفسیروں کے ٹکڑے ہیں۔

اصلاح و تجدید کے اس آخر الذکر گروہ کی یہ دعوت بڑی دلکش ہے۔ اور اس کی دلکشی کی بڑی وجہ یہ ہے کہ اس دعوت میں رد مانیت زیادہ ہے اور واقعیت کم۔ اور انسان بالطبع رد مانیت پسند واقع ہوا ہے۔ یہ لوگ اس دعوت کو دیتے وقت دو چیزوں کو بھول جاتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ زمانہ کبھی الٹی زقند نہیں لگاتا۔ وہ برابر آگے کی طرف قدم اٹھاتا ہے۔ اور جو اسے پیچھے چلنے کو کہے، زمانہ اسے پیچھے چھوڑ کر آگے بڑھ جاتا ہے۔ اور دوسری چیز جس کو وہ اس سلسلے میں فراموش کر دیتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ ہر فنکار کی ایک ذہنی تاریخ ہوتی ہے اور ہر جماعہ کا ایک زمانی تسلسل۔ ایک فکر کو اس کی تاریخ سے بے تعلق کر دو تو وہ فکر

مجبور کیڑی جاتا ہے۔ اس طرح سوسائٹی اور اجتماع کی زندگی ایک تسلسل چاہتی ہے۔ ایک دور پر جب دوسرے دور کا رد آگتا ہے تو دوسرا رد لگانے والوں کو ہمیشہ یہ سوچنا پڑتا ہے کہ پہلے دور کی کون سی بنیادی خصوصیتیں اور اساسی رجحان ہیں۔ جن کو اپنائے بغیر دوسرے دور کی عمارت کبھی مستحکم نہیں ہو سکتی۔ محض زور و فکر سے سر بفلک عمل تو صرف غلاہی میں بن سکتے ہیں۔ اس دنیا میں مکان بنانے کے لیے تو زمین ہی سے اور وہ بھی زمین کے نیچے سے بنیادیں اٹھانی پڑتی ہیں۔

مسلمانوں کی ذہنی زندگی میں اصلاح و تجدید کی ضرورت کا شاید ہی آج کوئی ذی شعور مسلمان انکار کر سکے۔ ہماری تفسیروں، احادیث کے مجموعوں، فقہ کے اجتہادات، ہمارے علم کلام اور تصوف میں بہت کچھ ہے، جس پر آج نظر ثانی کرنی چاہیے۔

حیثیت ہے کہ ان علوم میں تحقیق کی جائے، اور ان پر کوئی تنقید ہو، تاہم ان کا صالح عنصر بے کار جتنے سے لگم ہو جائے۔ اور ہم صالح عنصر کو آج اپنا سکیں اور بے کار حصے کو الگ کر دیں، فکر و تحقیق و تنقید کی اس سلسلہ کا راہ چننے کے لیے آسان مقرر تو یہ ہے کہ تفسیر، حدیث، کلام، فقہ اور تصوف کے انکار کر دیا جائے۔ اور بد قسمتی سے ہمارے بعض "مجددین" کا عام رجحان بھی اس طرف ہے۔ کیونکہ ان علوم میں صحیح نظر پیدا کرنا اور ان میں محقق ہونا بڑی جانکاہی کا کام ہے۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہیے کہ اس طرح کا "تجدید" قوم کو بڑا اُتھلا بارے لگے گا۔ اور اس سے نہ تو قومی تخیل میں وسعت پیدا ہو سکے گی اور نہ عقیدے۔

صحیح اصلاح و تجدید کا مفید اور دانشمندانہ طریقہ یہ ہے کہ تفسیر، حدیث اور سنت کو سمجھنے سمجھانے، ان کے مقاصد اور مطالب کو وقت اسلامیہ کے ذہن نشین کرانے اور ان کو عملی فکر و عمل میں رچانے کے سلسلہ میں ہلکی تاریخی میں اب تک جو مسئلہ گوشیشیں ہو چکی ہیں، آج ان کا پورا احاطہ کیا جائے۔ ان کے کھرے کھوٹے کو پہچان جائے۔ فقہ اسلامی اب تک ہم ادارے گزر چکے ہیں اور خاص حالات اور مخصوص

اسباب نے اس فقہ کو جیسے جیسے قابلوں میں ڈھالا تھا اور مسلمان قانون سازوں نے شرعی احکام کی تشکیل میں جن مصالح کو پیش نظر رکھا تھا، ان کا جائزہ لیا جائے نیز احادیث کی جمع و تدوین میں مختلف محدثین کا کیا مسلک تھا۔ احادیث کے مجموعوں میں کون سی کتاب اقرب الی الصواب ہے اور ہم کس نظر سے احادیث کو جانچ سکتے ہیں کہ آج اس زمانے میں ملت کے لیے ان کو اسوہ عمل بنا سکتے ہیں، اس کا تعین کیا جائے۔ پھر تشران کے حقائق و مطالب کی کٹہہ تک پہنچنے کے لیے ہمارے مفسرین اب تک کیا کیا کوششیں کر چکے ہیں، ان کا پورا احصاء کر کے تشران تعلیمات کو سمجھا جائے۔ اس کے بعد تصوف اور علم کلام آتے ہیں۔ علم کی ان دو شعبوں میں مسلمان صوفیاء و متکلمین نے حکمت و معرفت کا ایک لازوال ذخیرہ چھوڑا ہے، جس سے انسانی ذہن بڑا فیضان حاصل کر سکتا ہے۔ تصوف و کلام کے اس اثاثے کو بھی تحقیق و تنقید کی نظر سے دیکھنے اور پرکھنے کی ضرورت ہے۔

تفسیر حدیث، فقہ، تصوف اور کلام کے علوم میں اب تک جو کچھ لکھا جا چکا ہے اس کی مثال ایک بھڑے کران کی سمجھئے۔ اور آج جب کہ ان علوم کا شوق بہت کم ہو گیا ہے علوم کی ان دستوں کو سینا اور چھپران کی تحقیق و تنقید کر کے ایسے مصالح جسے کو غیر مصالح سے جھک کر نا مانگن سانپڑا آتا ہے۔ لیکن اسے ہندوستانی مسلمانوں کی خوش قسمتی کہیئے اور اس سرزمین میں اسلام کے روشن مستقبل کے لیے ایک نیک فال سمجھئے کہ آج سے دو سو سال قبل اسلامی ہندوستان کے پایہ تخت اور اس کے علم و حکمت کے مرکز شہر دہلی میں حضرت امام ولی اللہ پیدا ہوتے ہیں۔ آپ نے تفسیر حدیث، فقہ، تصوف اور کلام سے بے پایاں علوم و معارف کا نہ صرف احاطہ کیا بلکہ ملت اسلامیہ کی تمام فکری، علمی اور سیاسی تحریکوں کے تاریخی اودار کا جائزہ بھی لیا۔ اور ان کی پوری تحقیق کی۔ ان کو اچھی طرح چھانا چھٹکا۔ اور بعد میں آنے والی سطوں کے لیے تفسیر حدیث، فقہ،

تصوّف اور کلام کے علوم و فنون کا جو لبّ لباب اور حاصلِ سار تھا اسے اپنی تصنیف میں مرتب فرمادیا حضرت امام ولی اللہؒ محض پہلوں کے علوم کے ناتہ جامع اور محافظ نہ تھے، وہ خود بہت بڑے شارحِ قرآن تھے، ایک بے نظیر محدث تھے، فقہ میں مجتہد تھے، اور تصوّف میں ایک کامل عارف اور علمِ کلام میں ایک محقق فلسفی اور حکیم۔

مولانا عبید اللہ صاحب سندھی نے امام ولی اللہؒ کی علومِ شرعی میں تحقیق و تنقید نیز ان کی عام حکمت و معرفت اور ملتِ اسلامیہ کی اصلاح و تجدید کے سلسلے میں ان کے جو افکار و نظریات تھے، اُنہی صفحات میں ان کا تعارف کرایا ہے۔ امام ولی اللہؒ نے ملتِ اسلامیہ کے پہلے کے عام علمی و نسکری سرماٹے کو جانچنے پر کھنے کے بعد اس کو ایک منصف شکل دی اور اسے ملت کی اصلاح و تجدید کی اساس بنایا۔ مولانا عبید اللہ صاحب سندھی نے اپنی ساری زندگی حضرت امام ولی اللہؒ کے علوم، ان کی حکمت، نیز ان کی بنیادوں پر اصلاح و تجدید کی جو تقریب شروع کی گئی تھی، ان کے مطالعہ اور تحقیق میں گزاری ہے۔ چنانچہ آج اس زلّے میں امام ولی اللہؒ کی حکمت کا تعارف کرانے کا حق صحیح معنوں میں اگر کسی عالم اور محقق کو ہو سکتا ہے تو وہ صرف مولانا عبید اللہ صاحب سندھی کی ذات ہے۔



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

باب اول

تحصیلی ملکات تشریح

شاہ ولی اللہ دہلوی کی حکمت کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ ان کا علمی پس منظر ہمارے سامنے ہو۔ نیر تعلیم و مطالعہ کے ذریعہ شاہ صاحب نے جو تحصیلی ملکات (دربارہ) کی جمع، بہم کیے تھے، ان سے ہم واقف ہوں۔ لیکن ان تحصیلی ملکات کی تشریح سے پہلے ضروری ہے کہ شاہ صاحب کے مشائخ اور اساتذہ کا اجمالی تذکرہ کر دیا جائے، جی کے فیض صحیفہ ان کے ذہن کو جلا بخشی۔

تحصیلی ملکات سے ہماری مراد ہے عربی زبان کا سیکھنا، منطق کی اصطلاحات کا استعمال کرنا۔ اس وقت کی سوسائٹی کے مروجہ قانون یعنی فقہ حنفی کے متعلق شریح کا پڑھنا۔ اس قانون کے عقلی نظام یعنی اصول فقہ کا سمجھنا۔ متکلمین کے مختلف مکمل ارکان کی ایک دوسرے پر ترجیح اور تقدیم سے شناسا ہونا۔ اسی کے بعد کائنات کے حقائق پر ذہن میں کسی قسم کا اچھا و رکھے بغیر غور کرنا اور اس سے جو اطمینان حاصل ہوا اس پر بھروسہ کرنا، یہ سب علوم و فنون تحصیلی ملکات کا ذریعہ ہیں۔ اسی وقت ہم ان ملکات کی آخری شق پر سب سے پہلے بحث کرتے ہیں۔

فلسفہ وحد الوجود

کائنات کا یہ معما کیا ہے؟ اہل ہمد سے گرد و پیش کی یہ دنیا کس طرح ظہور پذیر ہوئی؟ ان حقائق پر آزاد ذہن کے ساتھ کھلے بند دل غور و فکر کرنا اور ان کو سمجھنا "وجود مہملی" کی حقیقت اور اس کے تنزلات "کالفلسفہ کہلاتا ہے۔ متاخرین صوفیہ میں سے حضرت شیخ اکبر نجی الدین ابن عربی متوفی ۶۳۸ھ اس فن کے امام تھے۔ شاہ ولی اللہ کی تربیت کرنے والوں میں سب سے پہلے آپ کے والد شاہ عبدالرحیم متوفی ۱۱۳۱ھ صاحب موصوف ابن عربی کے اس فلسفہ کے بڑے مہر استاد تھے۔

شاہ عبدالرحیم اپنے بھائی شیخ ابوالرضا محمد متوفی ۱۱۸۵ھ کے شاگرد ہیں۔ شیخ ابوالرضا مذکورہ بالا فلسفہ میں ایک مستقل امام کا درجہ رکھتے ہیں۔ چنانچہ شاہ صاحب کو اپنے والد اور چچا سے خاندانی خصوصیات کے ضمن میں یہ فلسفیانہ طرز فکر وراثت میں ملتا ہے۔ اور بلا قصد اس فکر کے زیر اثر آپ کے ذہن تکمیل ہوتی ہے۔ شاہ صاحب کے والد اور چچا خواجہ عبید اللہ المعروف خواجہ خورشید متوفی ۱۱۵۸ھ کے خاص صحبت تھے۔ اور خواجہ خورشید اپنے والد خواجہ رضی الدین محمد باقی عرف باقی باللہ دہلوی متوفی ۱۱۲۸ھ کے ان پانچ شاگردوں حضرت امام ربانی شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی متوفی ۱۰۴۲ھ شیخ اللہ داد دہلوی۔ خواجہ حسام الدین دہلوی متوفی ۱۱۵۸ھ شیخ رفیع الدین متوفی ۱۱۵۸ھ اور شیخ تاج الدین سنبلوی کی متوفی ۱۱۵۸ھ کے صحبت یافتہ تھے۔

خواجہ باقی باللہ دہلوی نظریہ وحدت الوجود کے بہت بڑے امام تھے۔ ان کی امامت اشراقی طرز کی ہے۔ وحدت الوجود کے مقابلے میں وحدت الشہود کا اسکول

امام ربانی شیخ احمد برہنہ دی مجدد الف ثانی نے مرتب کیا تھا۔ جو خواجہ خرد وادشاہ
 ولی اللہ صاحب کے والد اور چچا امام ربانی سے پوری طرح مستفید ہوئے۔ مگر ان کا
 میلان منکر وحدت الوجود کی طرف رہا۔ امام ولی اللہ نے اپنی کتاب انفاس الدارین
 میں اپنے والد اور چچا کے مقالات اور مقامات اس طرح ذکر کئے ہیں کہ ان سے شرائع
 الہی اور نظریہ وحدت الوجود میں پوری تطبیق ہو جاتی ہے۔ ان دونوں بھائیوں کے
 مخصوص اذکار اور نظریات کا حاصل اور لب لباب یہ تھا کہ ایک ایسی شاہراہ منکری
 طرح ڈالی جائے جس پر مسلمان فلاسفر یعنی صوفیاء و متکلمین اور فقہاء ساتھ ساتھ چل
 سکیں۔ کشف یعنی وجدان اور عقل و نقل کو الگ الگ اپنے اپنے لیے مشعل راہ بنانے
 اور صرف ایک ایک میں خصوصی مہارت پیدا کرنے کی وجہ سے اہل علم جدا جدا فرقوں
 میں بٹ گئے تھے۔ شاہ صاحب کے والد اور چچا کی کوشش یہ تھی کہ ان فرقوں کا
 آپس کا افتراق اور اختلاف مٹ جائے اور ان گروہ بندیوں سے اسلامی ذہنیت
 جو رنگ آلود ہو رہی تھی، وہ پھر نیکھ کر اپنے جوہر دکھا سکے۔ شاہ ولی اللہ کی منکری
 صلاحیتوں کا کمال یہ ہے کہ وہ وحدت الوجود کے اس فلسفے کو شرائع الہیہ کی تشریح و
 تفصیل میں استعمال کرنے میں کامیاب ہوئے۔

جستی طریقہ میں حضرت شیخ عبدالعزیز دہلوی البھر الراج عرف شکر بارتونی ص ۱۵۰
 ایک بہت بڑے عالم، عارف اور تشریح بزرگ گزرتے ہیں۔ آپ کی تصنیفات میں
 سے ایک رسالہ عینیہ ہے، جو موصوف نے شیخ امام پانی پتی کے رسالہ غیرت کے
 جواب میں لکھا تھا۔ اور اس میں آپ نے وحدت الوجود کے بعض عمیق مسائل کو اپنے کشفی
 رنگ میں پیش فرمایا ہے۔ حضرت شیخ عبدالعزیز البھر الحاج کے والد شیخ حسن بن طاہر
 تونی ص ۱۵۰ سلطان سکندر لودھی کے زمانے میں دہلی آئے تھے۔ آپ کے پوتے شیخ
 رفیع الدین بن قطب العالم بن عبدالعزیز ہیں جو خواجہ باقی باللہ کے خواص اصحاب ہیں۔

سے تھے شیخ ربیع الدین شاہ عبدالرحیم کے نانا میں اور ان سے اویسی طریقہ پر شاہ عبدالرحیم کو فیض پہنچا۔ بیان کیا جاتا ہے، شاہ عبدالرحیم کی پیدائش سے دو سال پیشتر آپ شاہ عبدالرحیم کی خلافت کی سند لکھ کر ان کی والدہ کو دے گئے تھے۔ مشہور ہے کہ جس طرح مغلیہ خاندان میں سلطنت سلسلہ بہ سلسلہ چلتی رہی اسی طرح شیخ عبدالعزیز کی اولاد میں شاہ ولی اللہ تک اور شاہ ولی اللہ سے ان کی اولاد تک جو سراج الدین بہادر شاہ ثانی کے زمانے تک رہی، علم و عرفان کا یہ سلسلہ جاری رہا۔

حکمت عملی

شاہ عبدالرحیم کے ایک استاد میر محمد زاہد ہروی متوفی ۱۱۱۳ھ میں میر محمد زاہد کے متعلق "انفاس معارفین" اور "آثار الکرام" میں لکھا ہے کہ موصوف نے اپنے والد زہرہ گوار اور بعض دوسرے مشہور روزگارانہ سائزہ سے پڑھا۔ اور اپنی قربت اداک کا وجہ سے استادوں سے بازی لے گئے۔ آپ سترہ سال کے تھے کہ تمام علوم سے فراغت پائی۔ جو مدت ذہن اور استقامت فیکر میں آپ کی شخصیت بے نظیر تھی۔ رمضان ۱۱۶۴ھ میں میرزا بہ کو کابل میں واقعہ لویسی کی خدمت پُرس ہوئی۔

○ شیخ عبدالعزیز ہجر المراح کا لقب "شکر بار" پہنچنے شاہ عبدالعزیز دہلوی کی طوٹا لے نقل کیا ہے۔ حضرت اویسی سترن کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ آپ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں موجود تھے۔ لیکن ان سے ملاقات نہیں کر سکے اور اس کے باوجود آپ نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت اقدس سے فیض حاصل کیا۔ اور قریب مکان کے بغیر حضورؐ سے آپ کو روحانی اتصال پیدا ہوا۔ چنانچہ اویسی طریقہ کا مطلب یہ ہے کہ کسی معتزہ بنگلہ سے ملے بغیر اس کی ذات سے اخذ فیض کیا جائے۔

یہ شاہجہاں کے زمانے کا واقعہ ہے۔ اورنگ عالمگیر کو تخت سلطنت پر بیٹھے آٹھ برس گزرے تھے کہ میرزا بہادر کو بادشاہی لشکر گاہ کا عتب مقرر کیا گیا۔ کچھ عرصہ بعد آپ کو کابل کی عدولت کا منصب ملا۔ اس طرح موصوف کو اپنے وطن مالون یعنی کابل میں اطمینان سے بیٹھنے کا موقع مل گیا۔ میرزا بہادر کی ذات سے چار سوئے عالم میں علم کی نشر و اشاعت ہوئی۔ موصوف صوفیائے باصفا کا مشرب رکھتے تھے۔ اور آپ ایک بزرگ صوفی کے صحبت یافتہ بھی تھے۔ شاہ دل اللہ "انفاس الدالین" میں لکھتے ہیں کہ میرزا بہادر کی تصانیف کے چند نکات میسرزہن پر نقش ہو چکے ہیں۔ اور ان میں ایک نکتہ یہ ہے جو میر موصوف نے وجود اور اس کی وحدت کے متعلق لکھا ہے۔

میر محمد زاہد کا سلسلہ تلمذ شیخ محقق جلال الدین دوانی متوفی ۱۲۸۵ھ پر ختم ہوتا ہے۔ سلطان محمد خاں فاتح نے قسطنطنیہ پر قبضہ کرنے کے بعد جب یورپ پر قائم

۱۲۵۲ھ و ۱۲۵۳ھ میں سلطان محمد خاں فاتح نے جب قسطنطنیہ فتح کیا تو اس کی حکومت کا عیسائی علماء اور حکماء سے اختلاط اور ارتباط بڑھا۔ سلطان نے خاص طور پر اہل علم کو متنبہ کیا کہ یونانی فلسفہ کے مختلف اسکولوں سے صحیح واقفیت پیدا کریں۔ نیز حکمائے اسلام نے جن قدر علم حقائق مدون کیا ہے اس بارے میں ان کی تحقیقات اور نظریات کو فلسفیانہ اسلوب میں مرتب کیا۔ خواجہ زاہد متوفی ۱۲۹۳ھ عبدالرحمن جامی متوفی ۱۲۹۵ھ جلال الدین دوانی متوفی ۱۲۸۵ھ کی تصانیف اس کی شاہد عادل ہیں۔ اور ان سب میں یہی رجحان منکرنایاں نظر آتا ہے۔ علامہ مصلح الدین مصطفیٰ بن یوسف الحنفی المعروف بہ خواجہ زاہد نے جو سلطان محمد خاں فاتح کے استاد اور قسطنطنیہ کے سرکاری کالج کے مدرس تھے۔ سلطان کے ارشاد پر اس کا سلسلہ میں "تھافتہ الفلاسفہ" لکھی۔

کے اسلام سے آشنا کرنا ضروری سمجھا تو موصوف نے اہل عصر علماء کو شریعت اسلام اور حکمت و فلسفہ کی تطبیق پر متوجہ کیا۔ ان علماء میں سے ایک محقق و دانی ہیں۔ اس زمانے میں حکمت عملی پر اکثر افاضل زیادہ توجہ نہیں کرتے تھے، مگر شیخ جلال الدین و دانی نے محقق نصیر الدین طوسی متوفی ۶۷۲ھ کے بعد اخلاق حبلائی نام کی کتاب لکھ کر اس فن کو زندہ کر دیا۔ شاہ ولی اللہ کے والد محترم شاہ عبدالرحیم نے اپنے صاحبزادے کو اسی حکمت عملی سکھانے میں خصوصی توجہ برتی۔ شاہ ولی اللہ نے اس کا ذکر الفاسد العارفین اور مجز و لطیف میں کیا ہے۔

شاہ عبدالرحیم تیس سرہ کا یہ رجحان منکر کہ وہ حکمت عملی سکھانے پر خاص زور دیتے تھے، غیر معمولی طور پر قابلِ احترام ہے۔ اس وقت حالت یہ تھی کہ عام متکلمین نے ارسطو کی نظری حکمت کو اپنا مطمح نظر بنا لیا تھا۔ اور ان کا سارا زور تیاس آرائیوں اور استدلالی بحثوں پر صرف ہوتا تھا۔ وہ عملی زندگی کی ضرورتوں سے بے خبر تھے اور حکمت عملی سے کوئی سروکار نہیں رکھتے تھے۔ لازمی طور پر اس کا یہ نتیجہ نکلا کہ 'علم کلام' میں دلچسپی لینے والے فقہاء اور متکلمین قومی زندگی کی ضروریات میں تدبیر اور تفکر سے محروم ہو گئے۔ شاہ ولی اللہ اپنے والد بزرگوار کے مذکورہ بالا رجحان منکر کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "حضرت شجاعت، فراست، کفایت

○ ابو عبد اللہ نصیر الدین محمد بن محمد حسن المعروف بن نصیر الدین طوسی علم و حکمت میں سر تاج زمانہ تھے۔ موصوف کو ہلاکو کے دہار میں بڑا تقرب حاصل تھا۔ اور وہ اس کے وزیر بھی تھے۔ ابن قیم نے نصیر الدین طوسی کو بہت بڑا عجب لکھا ہے۔ ان کو بڑا عجب لکھنے کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ وہ فلسفہ و حکمت کی نشر و اشاعت میں کوشاں تھے اور دوسری وجہ یہ تھی کہ وہ شیعوں میں صاحب ریاست کی حیثیت رکھتے تھے۔

غیرت وغیرہ اخلاقِ سلیمہ میں وہ جب کمال پر تھے۔ نیز دینی اور مابعد الطبیعیاتی علوم میں درک کمال رکھنے کے ساتھ آپ عقل معاشی سے بھی جس کے ذریعہ انسان زندگی کی معاشی اور اجتماعی ضرورتوں کو سمجھتا ہے، پسے طور پر بہرہ ور تھے۔ آپ اپنی مجلس میں اکثر حکمتِ عملی اور کاروبار زندگی کے معاملات کے آداب کی تعلیم دیا کرتے تھے۔ یہ حق فکری بنیاد جو شاہ ولی اللہؒ کو اپنے والد سے اس ضمن میں ورثے میں ملی۔ اور آپ نے اس پر ایک عظیم الشان عمارت کھڑی کر دی۔ چنانچہ شاہ ولی اللہ صاحب اپنے حالات میں جہل دوسرے انعاماتِ الہیہ کا ذکر کرتے ہیں: وہاں یہ بھی لکھتے ہیں کہ حکمتِ عملی جس پر اس عہد میں خیر و برکت کا انحصار ہے کیلئے تندرست نے مجھے اس کا مافر حصہ عطا فرمایا۔ اور اس امر کی توفیق دی کہ میں کتاب و سنت اور صحابہ کے آثار کی روشنی میں حکمتِ عملی کے اصول و ضوابط کو مدون کر دوں۔

شاہ ولی اللہ کی شہرہ آفاق تصنیف ”حجتہ اللہ البالغہ“ کو اگر غور سے پڑھا جائے تو اس میں ایک امتیازی وصف یہ بھی نظر آتا ہے کہ جہاں وہ رفقاء عام کے امدوں یعنی ارتقا قات کا ذکر کرتے ہیں، وہاں حکمتِ عملی کو ہمیشہ نظر رکھتے ہوئے تمام احادیث کو انہیں ابواب پر تقسیم کر دیتے ہیں۔ اور پھر خاص خاص موقعوں پر حدیث کے ذیل میں حکمتِ عملی کا کوئی نہ کوئی نکتہ ذکر کرتے جاتے ہیں۔

شاہ صاحب کی جملہ تصانیف میں آپ دیکھیں گے کہ سب سے پہلے وہ عبادات کے چار ابتدائی ارکان کا ذکر کرتے ہیں۔ اس کے بعد وہ حکمتِ عملی کے اصول پر اپنے موضوع اور مطالب کو مختلف ابواب پر ترتیب دیتے ہیں۔ ہمارے نزدیک دین اور دنیا دونوں کو اس نظر سے دیکھنے اور زندگی

میں حکمتِ علی کی غیر معمولی اہمیت کے احساس ہی کا نتیجہ ہے کہ شاہ صاحبؒ خود
 قیاس یعنی "بر" اور "اٹم" کی حقیقت کو لفظی طور پر دھندلے سے الگ کر کے ہر طالب
 حق کے لیے صاف اور واضح طور پر پیش کر سکے جس وقیع کے معاملے میں شاہ
 ولی اللہ صاحب کی تحقیقات کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی چیز کو اچھا کہنے کا مطلب یہ ہے
 کہ اس کے نوعی خواص اس میں بدرجہ کمال پائے جاتے ہوں۔ مثلاً ایک گدھے
 کو ہم اچھا کہیں گے تو مطلب یہ ہوگا کہ بحیثیت ایک گدھا ہونے کے جو لوازم
 ضروری ہیں، وہ اس میں پورے موجود ہیں۔ یہ نہیں کہ وہ مثلاً ایک انسان
 سے بھی بڑھ کر ہے۔ اس طرح اگر ہم ایک پودے کو یا ایک انسانی جماعت کو
 اچھا کہیں گے تو اس کے نوعی خواص کے اعتبار سے اس کو جانچیں گے۔ اور اس
 کی حیثیت کا تعین کریں گے۔ چنانچہ ایک انسان کو اچھا کہنے کا مطلب یہ ہوگا کہ
 اس میں انسانیت کے نوعی خواص ایک حد کمال تک پائے جاتے ہیں۔ اب جو
 جن کسی شخص میں یہ اوصاف کم درجے کے ہوں گے، اسی حساب سے اس کی اچھائی
 میں نقص پیدا ہوتا جائیگا۔ لیکن یہ سوال کہ آخر انسانیت کے اوصاف کیا ہیں؟
 اس کا جواب ایک ماہر حکمت کے نزدیک یہ ہوگا کہ تمام قوموں اور نسلوں کا جائزہ
 لو، اور ان میں جو اوصاف مشترک پائے جاتے ہیں ان پر انسانیت کا مصداق
 ہوگا۔ یہ ہے وہ معیار جس پر آپ ہر انسان اور ہر گروہ انسانی کو پرکھ سکتے ہیں۔
 چنانچہ اچھائی اور بُرائی یا حسن و قبح کو اس طرح متعین کرنے میں خیال سے زیادہ
 ۵ واضح ہو کہ یہ مسئلہ کہ حسن و قبح کا تعین عقل سے ہوتا ہے۔ یا جس کو شریعت اچھا
 کہہ دے وہ اچھا ہے۔ اور جو اس کے نزدیک بُرا ہے، وہ بُرا ہے۔ یہ جداگانہ
 موضوع ہے، شاہ ولی اللہ صاحب نے "انفاس العارفین" صفحہ ۸۰، ۸۱ میں نہایت
 بسط سے اس پر بحث کی ہے۔

عمل کی اہمیت واضح ہو جاتی ہے۔ اور یہ حکمت عملی کو اساسی منکر ماننے کا لازمی نتیجہ ہے۔

حجۃ اللہ البالغہ کو پڑھ کر دیکھئے تو شاہ ولی اللہ صاحب کسی عمل کی، کسی خلق کی اور کسی عقیدے کی خوں اس طرح ثابت کرتے ہیں کہ وہ عام انسانوں میں یعنی مشرق و مغرب اور عجم و عرب میں پایا جاتا ہے۔ شاہ صاحب کا یہ منکر معدن حکمت کا ایک نفیس جوہر ہے، جس سے عام مصنفین کی کتابیں خالی نظر آئیں گی۔ دوسرے علماء کی کتابیں پڑھ کر انسان حسن و قبح کے معاملے میں کسی واضح حقیقت کا تعین نہیں کر پاتا۔ ہاں اس سلسلے میں وہ خیالی فلسفہ گھڑنے میں ضرور کمال حاصل کر لیتا ہے۔

الغرض شاہ صاحب کے اس اجتماعی منکر کے طفیل طالب علم حسن و قبح کے بارے میں خیالی فلسفہ طرازیوں کی دلدلوں سے بڑی آسانی سے نکل سکتا ہے، اور وہ ان تیس آرائیوں کے بجائے عملی زندگی میں ”حسن“ کی تخلیق اور ”قبح“ کے مٹانے میں سرگرم عمل ہونے کے قابل ہو جاتا ہے۔ چنانچہ سب سے پہلے وہ اپنے گھر کا نظام بھیڑیکہ طور پر چلائے گا۔ پھر گھر سے محلے اور محلے سے شہر اور شہر سے اپنے ملک کے نظم و نسق میں مصروف ہو سکے گا۔ شاہ ولی اللہ صاحب کے اسی اجتماعی منکر کے ذریعہ ایک عالم یہ سمجھ سکتا ہے کہ اسلام کے پیش نظر ایک فرد کو ”بر“ یعنی نیکی کا حکم دینے اور ”اثم“ یعنی بدی سے روکنے یا دوسرے لفظوں میں ”حسن“ کی ترغیب اور ”قبح“ سے بچنے کی تعلیم سے دراصل مقصد یہ تھا کہ یہ فرد سب سے پہلے اپنی زندگی کو سنوارے، اس میں حسن پیدا کرے۔ پھر یہ اپنے گھر کو ٹھیک کرے۔ گھر سے محلے کی اصلاح کی طرف متوجہ ہو۔ اور محلے سے شہر اور شہر سے اپنے ملک اور اپنے ملک سے تمام انسانیت اور کل دنیا کی اصلاح اور بہتری کا عزم کرے۔ شاہ صاحب کا یہ اصول اجتماعی پیش نظر رہے، تو یہ بات واضح ہو

جاتی ہے کہ اسلام دراصل ایک عالمگیر انقلاب کی دعوت ہے۔ قرآن عظیم اسی دعوت کا ترجمان ہے۔ اور قرآن ان معنوں میں اپنی تشریح آپ ہے۔ اور وہ اس لحاظ سے کسی تکمیل اور تشریح کا محتاج نہیں۔ شاہ ولی اللہ کی حکمت و فلسفہ کا یہ سب سے اعلیٰ منکر ہے اور اس کی مدد سے ہر عالمی اور عالمِ قرآن کے مقصودِ اصلی کو آسانی سے سمجھ سکتا ہے۔ الغرض شاہ صاحب نے اپنے اس اجتماعی منکر کے ذریعہ قرآن کو مسلمانوں کے ذہنوں کے قریب کر دیا ہے۔

حدیث و فقہ۔ وحدت الوجود۔ وحدت شہود

امام ولی اللہ نے علم حدیث کی تکمیل کے لیے ۱۲۳۰ھ میں خرمین شریفین کا سفر کیا۔ حجاز تشریف لے جانے سے پہلے وہ بارہ سال تک ہندوستان میں اپنے والد کی وفات کے بعد دینی اور فلسفی علوم پڑھاتے رہے۔ اس کا ذکر کرتے ہوئے وہ فرماتے ہیں:-
 ”والد بزرگوار کی وفات کے بعد کم و بیش بارہ سال تک دینی اور عقلی علوم کا درس دیتا رہا۔ اس اثنا میں ہر علم میں درک پیدا کیا۔ اور والد مرحوم کے مسلک پر تصوف اور طریقت کی منزلیں طے کیں۔ اس زمانے میں مجھ پر توحید اور وحدت کے عقیدے کھلے۔ میرے سامنے جذب و کیف کی راہیں وا ہوئیں۔ سلوک و معرفت کی متاع گراں مایہ سے ایک بڑا حصہ نصیب ہوا۔ اور مجھ پر جہانی علوم پے بہ پے بڑی مقدار میں نازل ہوئے۔“

شاہ ولی اللہ حجاز میں پورے دو برس رہے۔ زمانہ یتیم حجاز میں سب سے بڑے استاذ جن سے شاہ صاحب کو مثنوی مناسبت پیدا ہوئی، شیخ ابو طاہر مدنی متوفی ۱۲۵۰ھ تھے۔ شیخ موصوف زیادہ تر اپنے والد شیخ ابراہیم کو دی

متوفی ۱۰۱۱ھ کے تابع اور انہیں کے علوم و معارف کے حامل تھے۔ شیخ ابراہیم گردی کے متعلق "ابجد العلوم" میں لکھا ہے: "موصوف علوم فقہ و حدیث، ادب عربی، اصول فقہ اور اصول حدیث میں معرفت تامہ رکھتے تھے۔ شیخ عبداللہ عباسی کا قول ہے کہ شیخ ابراہیم گردی کی مجلس باغ بہشت کا ایک نمونہ تھی۔ موصوف فلسفیانہ حقائق کے مقابلے میں صوفیہ کے کلام کو مقدم جانتے تھے۔ ان کا کہنا تھا کہ اہل فلسفہ کا گروہ اصل حقیقت کے قرب و جوار تک تو پہنچ جاتا ہے لیکن حقیقت کے اصل منبع تک ان کی رسائی نہیں ہو سکتی۔"

شاہ صاحب کے استاد شیخ ابوطاہر اپنے والد شیخ ابراہیم گردی کے مسلک پر تھے۔ موصوف اپنے والد کے خرقہ طریقت سے سرفراز ہوئے تھے اور ان کے ندیہ بہت سے اور مشائخ اور اساتذہ سے بھی آپ نے کسب علم کیا۔ چنانچہ آپ نے نحو سید احمد ادیس سرکشی سے پڑھی۔ فقہ شافعی شیخ علی طولونی مصری سے حاصل کی۔ فلسفہ منطق منجم باشی مروی سے سیکھی۔ علم حدیث شیخ حسن عجمی حنفی، شیخ احمد غنی، شیخ عبداللہ بصری اور شیخ عبداللہ لاہوری سے پڑھا۔ شیخ ابوطاہر عبادت و طاعت میں بڑے سرگرم تھے اور علم و تقسیم میں بھی کوشاں رہتے تھے۔ موصوف بڑے نرم دل تھے اور رقت قلبی کی وجہ سے اکثر دفعہ گریہ رہتے۔^۵ حسن اتفاق یہ ہے کہ علوم و فنون کے ساتھ ساتھ مشائخ تصوف سے بھی آپ کا تعلق سلسلہ پر سلسلہ شیخ زین الدین زکریا انصاری تک پہنچتا تھا۔ چنانچہ آپ نے اپنے والد شیخ ابراہیم گردی سے اخذ فیض کیا۔ وہ شیخ احمد تاشی کے مرید تھے اور شیخ احمد تاشی کو شیخ احمد شاوی سے فیض

۵ ابجد العلوم صفحہ ۸۶۔ آپ کی تاریخ وفات "انا علی فرانک با ابراہیم لمحزون" ہے۔

۵ ابجد العلوم صفحہ ۸۴۔

پہنچا تھا۔

شاہ ولی اللہ کی خوش قسمتی تھی کہ شاہ عبدالرحیم اور شیخ ابراہیم گردی دونوں میں کوئی ذہنی بُد نہ تھا۔ اور اپنے اپنے شکاری رجحانات میں دونوں ایک دوسرے کے قریب تھے، کیونکہ دونوں کا سلسلہ تلمذ جلال الدین دوانی تک پہنچا تھا۔ یہ باب تھے جن کے باعث شاہ ولی اللہ کو شیخ ابوطاہر مدنی کی صحبت بہت موافق آئی۔ ہم نے شیخ ابراہیم کے بہت سے رسالے مطالعہ کئے ہیں۔ موصوف شریعت اسلامیہ کو ابن عربی کے فلسفہ سے حل کرتے ہیں۔ اور اس بات میں ان کی حیثیت ایک مستقل صاحب فکر اہم کہ ہے۔ شیخ ابراہیم کے اس رجحانِ فکری کا اثر ان کے صاحبزادے شیخ ابوطاہر کے ہر قول و فعل میں نمایاں نظر آتا ہے۔ غرضیکہ ایک طرف تو شاہ صاحب کے والد اور چچا کا اپنا طریق تھا۔ اور دوسری طرف حرمین میں شیخ ابوطاہر مدنی اور ان کے والد شیخ ابراہیم گردی کے دوسرے شاگردوں کا یہ مسلک تھا۔ اب اتفاق سے یہ دونوں متمدن خیال تھے۔ ان کا اتحاد خیال یہ ہے وہ بنیادی مسئلہ جس پر شاہ ولی اللہ کے ذہن اور فکر کی تشکیل ہوئی۔ کوئی صاحب علم خواہ وہ کسی زمانے کا ہو اور کسی مذہب و ملت سے اس کا تعلق ہو، اگر اس کے افکار شاہ صاحب کے اس اساسی فلسفہ پر پورے اترتے ہوں، تو وہ شاہ صاحب کے نزدیک غلط راستہ پر نہیں ہو سکتا۔ ممکن ہے اس نے اصل مقصود کو جن تعبیرات میں پیش کیا ہو، وہ کچھ اور ہوں۔ ہو سکتا ہے کہ اس فکر کے ایک صاحب علم کے اقوال دوسرے صاحب علم سے بظاہر مختلف ہوں۔ شاہ صاحب کا علمی کمال یہ ہے کہ وہ ان ارباب علم کے مختلف اقوال کو

جمع کر کے ان میں تطبیق دیتے ہیں۔

اس کی ایک مثال یہ ہے کہ شیخ اکبر محمد الدین ابن عربی نے توحید میں وحدت الوجود کا تصور پیش کیا تھا۔ اور اس کے خلاف امام ربانی مجدد الف ثانی نے وحدت شہود کی دعوت دی۔ شاہ ولی اللہ نے یہ کیا کہ شیخ اکبر اور امام ربانی دونوں کے ان تصورات توحید میں بظاہر جو تضاد نظر آتا تھا، اس کو رفع کیا اور دونوں کو اصلاً ایک ثابت کیا۔ تطبیق کے اس عمل میں وہ تفسیرات کے اختلاف کو کچھ زیادہ اہمیت نہیں دیتے۔ شاہ صاحب نے مکتوب مدنی میں اس مسئلے کو بڑی وضاحت سے پیش کیا ہے۔ مذکورہ بالا تطبیق گو امام ربانی کے پیروں کو سخت ناگوار گزری تھی لیکن تاہم وہ شاہ صاحب کے کمالات کا انہیں الفاظ میں اعتراف کرتے ہیں جن میں وہ اپنے ائمہ کے کمالات کا ذکر کرتے ہیں۔

ہم ادھر بیان کر آئے ہیں کہ شاہ ولی اللہ کا علمی کمال یہ ہے کہ ارباب فکر و علم کا کوئی گروہ اگر بنیادی طور پر متحد النہال ہو، اور ان کے انکار شاہ صاحب کے اساسی فلسفہ پر پورے اُتریں، تو وہ ان کی تفسیرات کے اختلاف میں نہیں جاتے۔ بلکہ ان کے اقوال کو جمع کر کے ان میں باہم مطابقت پیدا کر دیتے ہیں۔ شاہ صاحب کے اس علمی کمال کی ایک مثال تو وحدت وجود اور وحدت شہود کے تطابق کے ضمن میں گزر چکی ہے۔ اس کی دوسری مثال فقہ میں حنفی اور شافعی اختلاف کو دُور کرنا ہے۔ شاہ صاحب ائمہ فقہاء میں سے حنفی اور شافعی دونوں کو ایک ہی درجہ پر مانتے ہیں۔ اور دونوں کے اختلافات کو اسی اصول پر حل کرتے ہیں۔ بتایہ تھی کہ انہوں نے دیکھا کہ ان کے والد اور چچا حنفی ہیں اور فلسفہ وحدت الوجود کو مانتے اور اسے صحیح طور پر سمجھتے اور سمجھاتے ہیں۔ نیز انہوں نے دیکھا تھا کہ شیخ ابراہیم گروہی اور ان کے صاحبزادے شیخ ابوطاہر مدنی فقہ میں شافعی مذہب رکھتے ہیں اور وحدت الوجود کو ماننے میں۔ اس سے ان پر

یہ حقیقت راجع ہوگئی کہ جہاں تک حقیقت شناسی کا تعلق ہے، فقہ حنفی اور فقہ شافعی میں کوئی فرق نہیں ہونا چاہیے۔ بے شک شاہ صاحب اپنے ملک اور اپنی سوسائٹی کے مزاج اور اس کی عام اتناؤ کے پیش نظر فقہ حنفی کے پابند تھے۔ مگر ان کی عقلیت فقہ شافعی کی توہین بھی برداشت نہیں کرتی تھی۔ جیسا کہ عام طور پر فقہاء کے باہمی جھگڑے اس طرح کی شکل اختیار کر لیتے ہیں، جس سے کہ بلا قصد مذہب مذکور کی توہین ہوتی ہے۔

حنفی اور شافعی فقہ کی اس ہم آہنگی کو ہم ذرا اور آگے بڑھاتے ہیں۔ شاہ ولی اللہ صاحب فقہ حنفی کو امام ابو حنیفہ کے شاگرد محمد بن حسن الشیبانی متوفی ۱۸۹ھ کی کتابوں سے اخذ کرتے ہیں۔ اور شافعی فقہ کو براہ راست امام شافعی کی تصانیف سے لیتے ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ امام محمد اور امام شافعی دونوں کے دونوں امام مالک کے شاگرد ہیں۔ اس بنا پر شاہ ولی اللہ یہ قاعدہ تجویز کرتے ہیں کہ درحقیقت فقہ کا اصل الاصول امام مالک کی مؤطا ہے اور اسی سے مالکی، شافعی، حنفی مذہب پیدا ہوئے۔ اس قاعدہ کلیہ کے بعد وہ ایک قدم اور آگے بڑھتے ہیں۔ چنانچہ وہ دیکھتے ہیں کہ مؤطا امام مالک تمام تہاہل مدینہ کی فقہ پر مشتمل ہے۔ اور اہل علم مدینہ کی فقہ کا مرکز حضرت فاروق اعظمؓ کو قرار دیتے ہیں۔ نتیجہ یہ نکلا کہ مالکی، شافعی اور حنفی فقہ کے مذاہب سارے کے سارے شاہ صاحب کے نزدیک حضرت فاروق اعظمؓ کے مذہب کی تشریکیں ہیں۔ چنانچہ شاہ صاحب اپنی کتاب

۵ خواہر مضنیہ میں ہے کہ ابن عبدالحکم بیان کرتے ہیں کہ میں نے شافعیؒ کو یہ کہتے سنا کہ میں مالکؒ کے دروازے پر تین برس سے زیادہ مدت بیٹھا رہا اور میں نے ان کی زبان سے اس سے زیادہ حدیثیں سُنیں۔

”ازالۃ الخفا“ میں فاروق اعظمؓ کو مجتہد مستقل اور ان تین ائمہ کو مجتہد منسوب تسلیم کرتے ہیں۔ اور اس طرح وہ اہل سنت کے ان تین اماموں کے مذہب کو قرآن و سنت کی تشریح قرار دیتے ہیں۔ اس ضمن میں ”ازالۃ الخفا“ میں اس مسئلے پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں:-

”علم احکام میں جسے عام طور پر فقہ کہا جاتا ہے، فاروق اعظمؓ کی علمی وسعت اور ان کی دسترس اتنی زیادہ تھی کہ اُسے احاطہ تحریر میں لانا مشکل ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ حضرت عمرؓ تمام امت سے زیادہ فقہ جاننے والے تھے۔ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم صحابہؓ سے فرمایا کرتے تھے کہ وہ فقہی مسائل حضرت عمرؓ سے اخذ کریں۔ چنانچہ صحابہؓ اور ان کے بعد آنے والے تابعین کے گروہ کی اس امر میں صاف تصریحات موجود ہیں اور علمی زندگی میں اس کی مثالیں بھی پیش کی جاسکتی ہیں۔ حضرت عمرؓ کی فقہ اور اہل سنت کے دوسرے مجتہدین کی فقہ میں آپس میں وہی نسبت ہے، جو ایک کتاب کے متن اور بعد میں جو اس کی تشریحات کی جاتی ہیں، ان میں ہوتی ہے۔ اور حضرت عمرؓ کے مقابلے میں خود مجتہدین فقہ کی مثال ایسی ہے، جیسا کوئی مجتہد مستقل ہو۔ اور دوسرے اس کے تابع اور اس سے منسوب ہوں۔“

فقہ اسلامی اگر اس صورت میں پیش نظر رہے تو مسلمانوں کے لیے اس بات کو سمجھنے میں دقت نہ ہوگی کہ اصل شریعت تو ایک ہی ہے اور فقہ کے یہ حنفی، شافعی، مالکی اسکون اس کے مختلف شعبے ہیں۔ اس سے یہ فائدہ ہوگا کہ عوام ہر فقہی مذہب کو ایک مستقل دین اور ایک جداگانہ ملت سمجھنے کی گمراہی میں مبتلا نہ ہوں گے۔ اس طرح ملت اسلامیہ کے مجموعی احکام کے بارے میں ان

کے ذہنوں میں شک و شبہ پیدا نہ ہو سکے گا۔ اور باہمی اختلافِ فقہ انتشارِ فکر اور تشویشِ ذہنی کا باعث نہ ہوگا۔

یہ مسائل اس رنگ میں متقدمین کی کتابوں میں ہمیں کہیں نظر نہیں آئے۔ اور ہماری داسٹے میں شاہ ولی اللہ کا یہ طرزِ فکر اور علمی کمال نتیجہ ہے اس تربیت کا، جو انہیں اپنے والد اور چچا کے افکار و تعلیمات سے ہندوستان میں ملی۔ اور بعد میں حجاز میں شیخ ابو طاہر مدنی کے فیضِ صحبت سے ان کی اس ذہنی تربیت کو اور جلا نصیب ہوئی۔

باب دوم

تکمیلی ملکات

تکمیلی ملکات سے مراد

شاہ ولی اللہ صاحب نے اپنے مشائخِ داساتذہ سے جو کچھ حاصل کیا اور جس علمی اور فکری ماحول میں آپ کی ذہنی تربیت ہوئی، اس کا ذکر تحصیل ملکات کے ضمن میں ہو چکا ہے۔ یہاں ہم شاہ صاحب کے تکمیلی ملکات سے بحث کرتے ہیں۔

تکمیلی ملکات سے ہماری مراد یہ ہے :-

(الف) تعلیم و تدریس اور مطالعہ و تجربہ سے دماغ میں جو معلومات جمع ہوں، ان میں عقل و خرد کی مدد سے اس طرح ترتیب دینا کہ ان میں کسی قسم کا باہمی تضاد اور تراجہ نہ رہے۔ دوسرے لفظوں میں مختلف معلومات سے دماغ میں جو الجھنیں پڑ جاتی ہیں، انہیں عقل کی روشنی میں اس طرح سلجھا دیا جائے کہ ذہن میں ان کی وجہ سے کوئی الجھاؤ نہ رہے۔ ذہن کی تربیت اور اس کی تہذیب کا یہ پہلا درجہ ہے۔

(ب) ذہن کی تکمیل کا دوسرا درجہ یہ ہے کہ انسان وجدان کی وہی قوتوں سے

پوری طرح بہرہ ور ہو۔ وہ اُن سے اس طرح ہر شمار ہو جائے کہ کائنات کے جملہ اختلافات کی اصلاح کے لیے جو تدبیر الہی برسر کار ہیں، ان کو وہ چشم بصیرت سے دیکھے اور ان کو کام کرتا محسوس کرے۔ لیکن اس معاملہ میں ضرورت اُس کی ہوتی ہے کہ انسان کی اُن وُجہ دانی قوتوں اور اس کی عقل میں تضاد و اختلاف نہ ہو۔ وُجہ دانی کی وہی قوتوں کا انحصار قوتِ عقل پر ہونا چاہیے۔ یعنی عقل وُجہ دانی کی حریف نہیں بلکہ اس کی مؤیدہ اور مددگار ہو۔

غرضیکہ پہلے تو تعلیم و تدریس اور مطالعہ و تجربہ سے دماغ میں جو معلومات جمع ہوں، ان کو عقل کی کسوٹی پر پرکھا جائے۔ اور اس عقل کو وُجہ دانی کی آبِ حیات سے تاکہ وُجہ دانی اور عقل میں نزاع نہ رہے۔ بلکہ عقل وُجہ دانی کی تائید اور معاونت سے کام لے کرے۔ اس طرح علم، عقل اور وُجہ دانی باہم ایک دوسرے کی مدد سے زندگی میں سرگرم عمل ہو سکیں گے۔

روح، عقل اور وُجہ دانی کی قوتوں کی جب اس طرح سے تربیت اور تکمیل ہو جائے تو پھر ان ہر دو کی مدد سے قرآنِ حکیم کے حقائق پر غور کرنا اور اس کی تعلیمات دنیا کی تاریخ میں جن انقلابات کا باعث بنی ہیں ان کے متعلق سوچ بچار کرنا۔ ان کی وضاحت کرنا اور انہیں دوسروں کے سامنے پیش کرنا۔ پھر ان حقائق کی نشر و اشاعت اور ان کی تلقین کے لیے ایک تعلیم گاہ بنانا۔ اور اس میں اس شکر کے ماہر علماء یعنی ”راسخین فی العلم“ تیار کرنا۔ شاہ صاحب کے تکیسی ملکات کا ہمارے نزدیک یہ تیسرا درجہ ہے۔ ”راسخین فی العلم“ کا کام یہ ہوتا ہے کہ وہ قرآنی تعلیمات کو اس طرح پیش کریں کہ ان کے زمانے میں نیز آئندہ آنے والے دور میں قرآن کی یہ تعلیمات دوسرے مذاہب کے مقابلے میں اپنی برتری قائم رکھ سکیں۔

شرآن کی تعلیمات پر غور کرنا، ان سے زندگی کے لیے شاہراہ ہدایت
 ڈھونڈنا۔ پھر ان کی نشر و اشاعت کے لیے تعلیم گاہ بنانا، اور اس میں
 'راغبین فی العلم' کی جماعت تیار کرنا۔ یہ پہلا میدان ہے جہاں شاہ صاحب نے
 اپنی عقل اور وجدان کی تکمیل شدہ قوتوں کو سب سے پہلے استعمال کیا۔ آئندہ
 سطور میں نہایت اختصار سے ان مباحث کا ذکر کیا جائے گا۔

تسّرآن مجید

مطالب قرآنی کی عمومیت

جہاں تک اصول دین کا تعلق ہے، ہمارے فقہاء نے بے شک "اصول فقہ" میں تسّرآن عظیم کو پہلے درجہ پر رکھا تھا۔ لیکن عملاً وہ قرآنی مطالب کی بحث و تحقیق میں آیات احکام سے آگے نہ بڑھتے تھے۔ اور ان کی ساری کوشش اس امر تک محدود رہتی تھی کہ تسّرآن کے صرف اوامرو نواہی پر بحثیں کریں۔ قرآن حکیم کو محض ان محدود معنوں میں قابل عمل سمجھنے کا نتیجہ یہ نکلا کہ عالم علماء نے تمام قرآن کو سمجھنا ضروری نہ جانا اور احسن کار ہوا یہ کہ قرآن کی تفسیر واعظوں اور قصبہ گو افسانہ طراز لوگوں کے ہاتھ آگئی۔ اور فقہاء کا اس میں دخل نہ رہا۔

گو ائمہ فقہاء نے "اصول فقہ" میں بالاتفاق اس امر کی صراحت کی ہے کہ اگر تسّرآن عظیم کی کوئی آیت بلفظ عموم نازل ہوئی ہو اور مفسرین اس کی شان نزول کے متعلق کوئی خاص واقعہ ذکر کرتے ہوں۔ لیکن تسّرآنی مطالب کی تشریح میں عمومیت ہی مد نظر رہے گی۔ اور کسی خاص شخص یا واقعہ سے اس آیت کو مخصوص کر دینا محل اعتبار نہ ہوگا۔ عجیب بات یہ ہے کہ اس قاعدے پر تو سب کا اتفاق ہے۔

لیکن ہمارے مفسرین کا یہ حال ہے کہ آپ جس تفسیر کو اٹھا کر دیکھیں گے، ہر آیت کے متعلق ایک جزئی واقعہ مذکور ہو گا۔ مثلاً یہ آیت ابو جہل کے حق میں ہے، یہ آیت عبداللہ بن ابی منافق کے بارے میں نازل ہوئی۔ یہ حضرت ابو بکر صدیق کی فضیلت میں اُتری۔ اس آیت میں اہل بیت کے فضائل کا بیان ہے، غرضیکہ قرآن کی آیات کو مخصوص اشخاص اور واقعات سے مختص کر دینے کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ آپ اساتذہ اور طلبہ کو انہیں جزئی چیزوں میں غور کرتا ہوا پائیں گے۔

قرآن عظیم کو عملاً آیات احکام تک محدود کر دینے، نیز اس کی آیات کو عمومی مطالب کے بجائے جزئی واقعات سے مختص کرنے کا اثر یہ ہوا کہ قرآن بحیثیت مجموعی مسلمانوں کی زندگی میں موثر نہ رہا۔ چاہیے تو یہ تھا کہ وہ ہماری تمام عملی سرگرمیوں میں مشعل ہدایت بننا۔ لیکن ہوا یہ کہ وہ محض پڑھنے پڑھانے تک محدود ہو کر رہ گیا۔ شاہ صاحب نے العفو الکثیر کی ابتداء میں اس غلطی کو مہایت و وضاحت سے بیان کیا ہے۔ چنانچہ آیات احکام کے سلسلے میں شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اجتماعی طور پر عام بنی نوع انسان میں جو بد اخلاقیات اور بد اعمالیاں ظہور پذیر ہوتی رہتی ہیں، ان آیات کا سبب نزول ان کو سمجھنا چاہیے۔ یہاں کسی زمانے اور قوم کی تخصیص نہیں۔ عرب ہوں یا عجم، آج کا زمانہ ہو یا کوئی پہلے کا گزرا ہوا دور، جہاں بھی یہ خرابیاں پیدا ہوں گی، قرآن کی ان آیات کا انطباق ان پر ہو گا۔ اس ضمن میں العفو الکثیر کی عبارت ملاحظہ ہو۔

”تحقیق شدہ امر یہ ہے کہ جہاں بھی بُرے اعمال اور ظلم کا وجود ہو گا، وہ ان آیات کا سبب نزول سمجھا جائے گا“

شاہ صاحب نے قرآن عظیم کے مطالب کو اس شکل میں پیش کرنے پر صرف اکتفا نہیں کیا۔ بلکہ انہوں نے اپنے صحبت یافتہ لوگوں میں سے اس طریقے پر

سوچنے والی ایک جماعت بھی پیدا کر دی۔ شاہ محمد عاشق پھلپتی اور شاہ محمد امین کشمیری اس گروہ کے سرکردہ حضرات تھے۔ سراج الہند شاہ عبدالعزیز نے ان بزرگوں سے ہی اپنے والد شاہ ولی اللہ کی وفات کے بعد ان علوم کو حاصل کیا تھا۔

علوم پنجگانہ قرآن

”الفوز الکبیر کے مقدمہ میں شاہ صاحب نے قرآن مجید کے جملہ مطالب اور معانی کو پانچ علوم میں تقسیم کیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں :-

”ہمیں معلوم ہونا چاہیے کہ قرآن کے جملہ مطالب و معانی ان پانچ علوم سے باہر نہیں ہیں۔ ان میں سے ایک علم احکام ہے۔ اس سے اس امر کا تعین ہوتا ہے کہ عبادات، عام معاملات، گھر کے نظم و نسق اور شہروں کی سیاست اور کارگزاری میں کون سی چیز واجب ہے، کون سی مندوب اور مباح ہے اور کون سی مکروہ اور حرام ہے۔ اس علم کی تفصیلات پر بحث کرنا فقہ کا کام ہے۔“

”علوم پنجگانہ قرآنی میں سے دوسرا علم بحث و مناظرہ کا ہے۔ اس میں چار گمراہ فرقوں کے ساتھ استدلال کیا گیا ہے۔ یہ چار فرقے یہود، نصاریٰ، مشرکین اور منافقین کے ہیں۔ اس علم پر بحث کرنا علم کلام سے متعلق ہے۔ تیسرا علم تذکیر بالآلاء اللہ ہے۔ ”آلاء اللہ کے تحت آسمان و زمین کی تخلیق، بندوں کو ان کی ضروریات کا اہتمام کرنا اور اللہ تعالیٰ کی صفات کاملہ کا بیان آتا ہے۔ چوتھا علم تذکیر باتا اللہ ہے اس مقصد سے کہ

اب تک جو واقعات ہو چکے ہیں۔ اور اللہ نے اپنے نیکو کار بندوں کو جن نعمتوں سے نوازا ہے اور نافرمانوں پر جو عتاب ہوئے ہیں، تذکیر بایام اللہ میں ان کو بیان کیا گیا ہے۔ علوم پنجگانہ میں سے آخری علم "تذکیر بالموت و بالعقبہ" ہے۔ اس علم کے ذیل میں حشر، نشر، حساب، میزان، جنت اور دوزخ کا بیان آتا ہے۔ ان امور کی تفصیلات پر نگاہ رکھنا اور ان کے مطابق احادیث و آثار کو قلم بند کرنا داعظ اور نصیحت کرنے والے تذکرہ کا کام ہے۔ علم احکام کے سلسلے میں شاہ صاحب نے راسخ الوقت غلیظوں کی جس طرح اصلاح کی، اس کا اشارۃً پہلی فصل میں ذکر ہو چکا ہے۔ اب تذکیر باللہ اللہ تذکیر بایام اللہ اور تذکیر بالموت و بالعقبہ کا بیان سنئے۔

ذکر و تذکیر

قرآن مجید میں بار بار انبیاء کے قصے مذکور ہیں۔ انسان انہیں پڑھتے پڑھتے اکتا سا جاتا ہے۔ شاہ صاحب نے تمام کتب الہیہ کے اس طرح کے مضامین کے لیے تین اصول مقرر کئے ہیں۔ چنانچہ اگر ان اصولوں کے پیش نظر قرآنی قصص کو پڑھا جائے تو یہ قصے اعلیٰ روحانیت پیدا کرنے کا ذریعہ بن جاتے ہیں۔

قرآنی قصص سے دراصل مقصود بتی نوع انسان کو ذکر و تذکیر کے ذریعہ راہ راست پر لانا ہے۔ قرآن شریف سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ذکر یعنی مطلق تذکیر کے لیے نازل ہوا ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔

"وَلَقَدْ لَيِّنَّا الْقُرْآنَ لَلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ" غلطی یہ ہوئی کہ لوگوں نے ان قصوں کو محض کہانیاں سمجھ لیا۔ کسی نے تذکیر کے خیال سے ان پر مطلق غور نہ کیا۔ عام داعظ اور قصہ گو محفل کی دلچسپیوں کی خاطر ان آیات میں حسب مرضی تصرف بھی

کہتے رہے۔ اس طرح انہوں نے **تسّرآن** کے قصوں کو باز نیچے اطفالی بنالیا۔
 شاہ ولی اللہ صاحب نے ان تمام قصوں کو حسب ذیل تین اصولوں کے ماتحت
 ترتیب دی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ **تسّرآن** کریم ان قصوں کے ذریعہ **آلاء اللہ** "ایام
 اللہ" اور موت و مابعدہ کا بار بار ذکر کر کے انسانوں کو گمراہیوں سے بچنے اور راستی
 پر چلنے کی تلقین کرتا ہے۔ ان قصوں سے اس کا مقصد اصلی ان تین باتوں کی
 تذکیر ہے۔

یہ واضح رہے کہ تذکیر بآلاء اللہ کے لیے مفسر کو ایک تو علوم طبیعیات میں
 کافی مہارت ہونی چاہیے تاکہ وہ آلاء اللہ کی تشریح کر سکے۔ شاہ صاحب نے اپنی
 تصنیف "سطعات" میں تشریح کی ہے کہ حکمتِ طبیعیہ کو **تسّرآن** عظیم نے آلاء اللہ
 کی تذکیر میں پیش کیا ہے۔ تذکیر بایام اللہ کو فقط ایک مؤرخ اور فلسفہ تاریخ کا
 ماہر ہی اچھی طرح سمجھ اور سمجھا سکتا ہے۔ قرآن نے بار بار جن قوموں کے عروج و
 زوال کا ذکر کیا ہے، ایک مؤرخ کا کام ہے کہ وہ بتائے کہ نمل قوم کس طرح
 بڑھی تھی اور پھر کس طرح گم ہوئی۔

تسّرآن میں تذکیر بآلاء اللہ اور تذکیر بایام اللہ کے بعد موت اور اس
 کے بعد ہونے والے واقعات کے ذریعہ بنی نوع انسان کی تذکیر کی گئی ہے۔
تسّرآن کے نزدیک انسانی زندگی موت پر ختم نہیں ہوتی۔ اس پر تمام حنیفی
 ادیان یعنی یہودی، نصرانی اور مسلمانوں کا اتفاق ہے۔ صابری ادیان میں سے
 سنا تھی، بدھ مت والے اور ایرانی مجوسی جتناسیخ کے تائل ہیں، وہ بھی موت
 پر زندگی کو ختم نہیں مانتے۔ اسی طرح آزاد طبع عقل مندوں کی جماعت میں سے
 بھی بہت بڑا حصہ انسانی زندگی کو موت پر ختم نہیں کہتا۔ البتہ ادنیٰ طبع کے
 چند براہمنوں کا یہ شور مچاتے رہتے ہیں کہ موت ہی انسانی زندگی کا اختتام ہے اور

ان سے عوام بھی متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے۔ اس غفلت سے انسان کو نکالنا، زندگی کے صحیح نصب العین اور مقصد سے اُسے آگاہ کرنا اور اعمالِ زندگی کے ثمرات جو اس دنیا میں پیدا ہوتے ہیں یا وہ ثمرات جو موت کے بعد پیدا ہوں گے ان کو اسے ذہن نشین کرنا قرآن مجید کے مقاصد میں سے ایک اہم چیز ہے۔ اور اسے ”تذکیر بالموت والبعۃ“ کے ضمن میں پیش کیا گیا ہے۔

تذکیر بالموت والبعۃ کے حقائق کو سمجھنے کے لیے ضرورت ہے کہ انسان الہیات میں کافی دیکھ رکھتا ہو۔ اور علم الہیات کے عقلی پہلوؤں کے علاوہ موت اور اس کے بعد کی زندگی کے متعلق مختلف ادیان کے جو نظریات ہیں اُسے ان پر بھی پورا پورا عبور حاصل ہو۔ چنانچہ الہیات کا ایک ایسا فاضل ہی ایسے مسائل کو سمجھ سکتا اور دوسروں کو بھی سمجھا سکتا ہے۔

ہمارے ہاں تذکیر بالموت والبعۃ کے مسئلے میں غلط تفسیر کی وجہ سے ایک پیچیدگی پیدا ہو گئی ہے، جس نے مسلم مفکرین کے اذہان کو جامد بنا دیا ہے۔ موت کے بعد انسان کو کیا پیش آئے گا؟ اس امر پر غور کرنے سے پیشتر انسانی روح کو سمجھنا از حد ضروری ہے۔ عام مفسرین نے روح کے مسئلے کو متشابہات کے ضمن میں داخل کر دیا ہے۔ اور متشابہات پر گفتگو کرنا ان کے ہاں سرے سے جائز ہی نہیں۔ چنانچہ نتیجہ یہ نکلا کہ کوئی مسلمان مفکر مابعد الموت کے مسئلے کے قریب جانے کی جرأت نہیں کرتا۔ اس لیے قرآن مجید میں مابعد الموت کے جو مسائل درج ہیں ان کے تحت اللفظ ترجمے پر ہی اکتفا کیا جاتا ہے اور اس سے زیادہ ان پر غور و خوض کرنا ضروری نہیں سمجھا جاتا۔ یہاں تک کہ حالت یہ ہو گئی ہے کہ عقائد کی کتابوں میں تو حید اور نبوت کا مسئلہ تو عقلی مانا جاتا ہے اور عذابِ قبر سے لے کر حشر و نشر اور حساب و جزا و سزا کی تمام بحثوں کا دار و مدار محض منقولات پر ہے۔

یعنی مذاہبِ قبر کو صرف اس لیے مانا جاتا ہے کہ حدیثِ شریعت میں اس کا ذکر ہے۔
شاہ ولی اللہ صاحب نے اپنی تصنیفات کے ذریعے مسلمانوں کو اس غلطی سے
نکلانے کی کوشش کی۔ ان کے نزدیک موت کے بعد جس زندگی کو قرآن پیش
کرتا ہے، عقل اس کے احاطہ سے قاصر نہیں ہے۔ چنانچہ مابعد الموت کی زندگی
شاہ صاحب کے یہاں عقلی نتائج سے ثابت ہے اور سچی بات یہ ہے کہ عقل کی
پوری تائید کے بغیر قرآن کو تو کسی چیز کو منوانے کی دعوت بھی نہیں دیتا۔

ہمارے اس زمانے میں جب کہ ہندوستان سے اسلامی حکومت جا چکی ہے۔
اور دینِ اسلام کی برتری کی تائید میں عامۃ الناس کے لیے مسلمانوں کے سیاسی غلبے
اور دنیاوی شوکت کے جوادی اسباب تھے، وہ بھی نہیں رہے۔ اس زمانہ میں
قرآن اور اسلام کی تائید میں شاہ صاحب کے ان علمی افالات اور حکیمانہ انکار کی
طرف ہندوستانی مسلمانوں کا توجہ نہ کرنا سب سے بڑی بد قسمتی ہے۔

یہود و نصاریٰ اور مشرکین و منافقین سے خطاب

علوم پنجگانہ قرآن میں سے پانچواں علم بحث و مناظرہ یا مخاصمہ کا ہے۔ اس
ضمن میں یہود و نصاریٰ اور مشرکین و منافقین سے خطاب کیا گیا ہے۔ اس کی
پوری تفصیل آپ کو ”الفرز الکبیر“ کے مقدمہ میں ملے گی۔ اس باب میں شاہ صاحب
کے جملہ مباحث کا خلاصہ ہمارے خیال میں یہ ہے کہ شریعت کا اصل مقصد انسانوں
میں درحقیقت اچھے اخلاق پیدا کرنا ہے۔ اب شریعت کی تعلیم کو طرح سے دی
جاتی ہے۔ ایک طریق تو یہ ہے کہ لوگوں کو اچھے کاموں کا حکم دیا جائے اور بُرے
کاموں سے روکا جائے۔ اور شریعت کی تعلیم کا دوسرا طریق یہ ہے کہ بُرے کام کرنے
سے انکار اور جماعتیں جس طرح تباہ و برباد ہوئیں اور ان میں جس طرح کے معائب،

پیدا ہوئے، ان کو بیان کیا جائے۔ اور اس طرح اچھے کام کرنے والے زندگی میں جیسے جیسے کامیاب اور نیک نام ہوئے، ان کا ذکر ہو۔ غرضیکہ یہود و نصاریٰ اور مشرکین و منافقین کے حالات کے ضمن میں قرآن اپنے مخاطبین کو دراصل یہ ذہن نشین کرتا ہے کہ اچھے اخلاق کے نتائج تاریخ میں ہمیشہ اچھے نکلے ہیں۔ اس لیے ان پر عمل کرنا چاہیئے۔ اور بُرے کاموں کا نتیجہ پیچھے بھی ہلاکتوں اور مصائب کا باعث ہوا ہے اس لیے اس سے بچنا ضروری ہے۔

ہوتا یہ ہے کہ ایک جماعت خدا تعالیٰ پر ایمان لاتی ہے۔ اور اس کے دیئے ہوئے احکام کا اپنے آپ کو پابند سمجھتی ہے۔ آگے چل کر ایک مخلوق اس جماعت کے طریقے پر چلنے لگتی ہے۔ چنانچہ عامۃ الناس کے لیے یہ جماعت مقتدا اور مرکز بن جاتی ہے۔ اور سب لوگ اس کا اتباع کرنے لگتے ہیں۔ لیکن ایک وقت آتا ہے کہ اس جماعت میں خرابیاں پیدا ہو جاتی ہیں۔ اور اس کی وجہ سے ساری کی ساری ملت، جو اس جماعت کی پیروی کرتی، برباد ہو جاتی ہے۔ قوموں کی اجتماعی زندگی کے اس دور کو یہود اور نصاریٰ کے حالات کے ضمن میں بیان کیا گیا ہے۔ قرآن کا مقصد اصل میں افراد اور جماعتوں کی ایک عمومی حالت کو پیش کرنا تھا۔ یہود اور نصاریٰ کی تشخیصیں محض مثال کے لیے ہے۔

اب ایک دوسری جماعت ہے جو عقل کے سوچے ہوئے اصول و قواعد کو مانگتی ہے۔ اور انہیں پر عمل کرنا اپنی ترقی کا ہمتی ہے۔ لیکن ہوتا یہ ہے کہ جو اخلاق اس جماعت کے لیے خود اپنے خیال کے مطابق مسلمہ حیثیت رکھتے ہیں۔ اور وہ عقلاً ان کا اپنے آپ کو پابند بھی سمجھتی ہے، یہ جماعت ان پر عمل نہیں کرتی۔ اس طرح کی ایک جماعت اپنے مسلمہ اخلاق کی پابندی کو ترک کر کے کس طرح تباہ و برباد ہوتی ہے۔ مشرکین کے ذکر میں اس جماعتی زندگی کو بیان کیا گیا ہے۔

اب ایک شخص ہے، جو اپنے آپ کو ایک خاص مذہب کا پابند سمجھتا ہے۔ لیکن سہل انگاری اور سستی کی وجہ سے وہ اس مذہب کے احکام کی تعمیل نہیں کرتا۔ اس طرح مذہب کا جو اصل مقصد ہے، وہ اس کی ناسات سے پرہیز نہیں ہوتا۔ ایسے شخص یا اس زہنیت کے اشخاص کی غلطیوں کو منافقین کے باب میں ذکر کیا گیا ہے۔

الغرض یہود و نصاریٰ اور مشرکین و منافقین کے متعلق تشرآن شریف میں جو مباحث ہیں، اور ان کا بار بار جس طرح ذکر کیا گیا ہے، اگر شاہ صاحب کی اس توضیح کے بعد ان پر غور کیا جائے تو صاف نظر آجائے گا کہ یہ باب قرآن حکیم کے مقاصد میں نہایت اہم درجہ رکھتا ہے۔ لیکن کس قدر انفس کی بات ہے کہ ہمارے فقہا ان مباحث کو درخور اعتنا ہی نہیں سمجھتے اور انہیں بے اتفاقی سے پڑھ کر گزر جاتے ہیں۔ فقہاء کے علاوہ ہمارے مفتیین میں بھی بہت کم ایسے ہوں گے جنہوں نے ان مباحث کو اپنی توجہ کے قابل سمجھا ہو گا۔ جن لوگوں کے نزدیک فقہہ بننے کے لیے تشرآن مجید کے فقط ادھر دواہی کا جان لینا کافی ہے، ہماری رائے یہ ہے کہ وہ تشرآن مجید کے مقاصد سے بالکل نا بلد ہیں! اور وہ تشرآن کو مس تک بھی نہیں کر سکے۔ اندازہ لگائیے کہ جب قرآن عظیم کے متعلق مسلمانوں کی مرکزی جماعت اور ان کے اہل علم کا یہ خیال ہو تو عوام بیچارے اس بارے میں کہاں تک قابل ملامت قرار دیئے جاسکتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ شاہ ولی اللہ صاحب نے قرآن کے مطالب اور مضامین کو مذکورہ بالا پانچ ابواب میں تقسیم کر کے دینا اُسے اسلام پر رحمت کا دروازہ کھول دیا ہے۔

ہم نے امام فخر الدین رازی متوفی ۶۰۶ھ کی تفسیر پڑھی۔ نیز جابر اللہ دہلوی متوفی ۵۳۸ھ کی تفسیر کا مطالعہ کیا۔ اس کے علاوہ معالم التنزیل از ابو محمد حسین

بن مسعود فرما دے متوفی سلمہؓ ہمارے تفسیر حافظ عماد الدین ابوالفدا اسماعیل بن عمر المعروف بہ ابن کثیر متوفی ۷۴۰ھ بھی پڑھی۔ ان سب تفسیروں کے ذریعہ ہم نے قرآن کو سمجھنے کی اپنی استطاعت کے مطابق پوری کوشش کی۔ لیکن سوائے تخیر کے ہمیں کچھ نصیب نہ ہوا۔ اگر زمانہ طالب علمی میں ہم نے نجم الامم حضرت شیخ الہند دس سرہ سے چند آیتوں کی تفسیر جو کتابوں میں نہیں ملتی، نہ سنی ہوئی۔ اور ہمارے لیے وہ اطمینان کا ذریعہ نہ بنتی۔ نیز شیخ الاسلام مولانا محمد قاسم نانوتوی کے بعض تفسیری جملے ہم نے نہ پڑھے ہوتے، تو قد ماد کی ان تفسیروں کو پڑھ کر ہم علم تفسیر کے حصول سے قطعاً مایوس ہو جاتے۔ بے شک ہم اس امر کا اعتراف کرتے ہیں کہ پہلے زمانے میں مسلمانوں نے اپنی کتابوں کی مدد سے تفسیر قرآن سمجھا تھا۔ اور ان ہی اصول و قواعد پر انہوں نے اپنے اجتہاد کے مطابق تفسیر قرآن کی حکومت قائم کی تھی۔ لیکن جہاں تک اس زمانے کا تعلق ہے ہمارے لیے اس قسم کی تفسیروں سے قرآن فہمی ناممکن ہے۔

مجھے یاد پڑتا ہے کہ تفسیر قرآن کے مطالعہ کے سلسلے میں ایک دفعہ میں نے مولانا شیخ الہند دس سرہ سے اصول تفسیر پر کچھ کتابیں مانگی تھیں۔ آپ نے مجھے حافظ جلال الدین السیوطی متوفی ۹۱۱ھ کی "الاتقان فی علوم القرآن" مرحمت فرمائی۔ میں نے بڑی توجہ اور پوری کوشش سے ساری کتاب بار بار پڑھی۔ لیکن مجھے اس میں سوائے چند اوراق کے اور کوئی دلچسپ چیز نظر نہ آئی جسے علم تفسیر میں اصول کا درجہ دیا جاسکتا۔ یہ اس

۵ ایک زمانہ ہوا میں نے خواب میں دیکھا تھا کہ امام مالکؒ سندھ کے مدد دار الشہاد کے ایک کمرے میں تشریف لائے ہیں۔ اس کے بعد شیخ الہند آئے اور اسی کمرے میں اترے۔ اسی دن سے میں شیخ الہند کو امام مالکؒ سے تشبیہ دیتا ہوں اور ان کو نجم الامم کے لقب سے یاد کرتا ہوں۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں جب علماء کا ذکر ہو تو امام مالک کی حیثیت ان کی نجم کی ہے۔

زبانے کا ذکر ہے کہ میں اصول فقہ پڑھ کر اور اس سے فارغ ہو کر اس موضوع پر ایک مستقل کتاب لکھ چکا تھا۔ انہی دنوں میں حضرت مولانا نے مجھ سے فرمایا تھا کہ اصول تفسیر کے متعلق شاہ ولی اللہ صاحب کا بھی ایک رسالہ الفوز الکبیر کے نام سے ہے۔ بے محل نہ ہوگا اگر میں یہاں شاہ ولی اللہ صاحب کی تصانیف اور ان کے انادات کے بارے میں مولانا شیخ الہند قدس سرہ کی ایک عادت مبارک کا ضمیمہ ذکر کر دوں۔ حضرت جانتے تھے کہ امام فخر الدین رازی اور علامہ تفتازانی (مسعود بن عمر متوفی ۸۱۷ھ) کو طلبہ میں عام طور پر بڑی عزت کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔ ان نام بردہ حضرات کے مقابلے میں شاہ ولی اللہ اور شاہ عبدالعزیز کی بات سننے کے لیے طلبہ تیار نہیں ہوں گے۔ چنانچہ حضرت شیخ الہند کو اگر کسی مسئلے میں امام رازی یا علامہ تفتازانی کی تردید یا تعلیظ مقصود ہوتی تو ان کی بات پیش کرنے کے بعد مبہم طور پر فرماتے کہ محققین کی رائے اس مسئلے میں یوں ہے۔ طلبہ سمجھتے کہ یہ محققین ان نامور حضرات سے کوئی بڑی ہستیاں ہوں گی۔ خود میرا اپنا یہ حال تھا کہ ایک لمبے عرصہ کے بعد سمجھ سکا کہ محققین سے حضرت شیخ الہند کی مراد شیخ الاسلام مولانا محمد تاسم اور ان کے اساتذہ کرام اور مشائخ عظام ہیں، جن کا سلسلہ شاہ ولی اللہ صاحب پر ختم ہوتا ہے۔

۵ کتاب التہدید فی ائمۃ التجدید و مولانا کی غیر مطبوعہ کتاب کا مسودہ) میں ہے بحث کہ ہذا واقعہ ہے کہ میں نے "مراد الوصول الی مقاصد الاصول" کے نام سے ایک کتاب لکھی۔ اس میں میں نے "مسلم الثبوت علی تلخیص" کی تھی اور اس کے ساتھ تخریر ابن الہمام، شرح المختصر للعقد و شرح المسلم للشیخ نظام الدین گھمنوی و شرح سحر العلوم میں سے حسب پسند کچھ چیزوں کا اضافہ کر دیا تھا۔ کتاب لکھ کر میں نے حضرت شیخ الہند کی خدمت میں پیش کی۔ حضرت نے اسے بہت پسند فرمایا اور کئی بار مجھے اپنے لباس خاص سے سزا دے کر دیا۔

یہ بات تھی جس کی بناء پر آپ نے مجھے شروع میں اصول تفسیر کے مطالعہ کے سلسلے میں "الفوز الکبیر" عطاء فرمائی تھی۔ بلکہ اس کا صرف ذکر دنیا ہی کافی سمجھا تھا۔ مدر دیوبند سے فارغ ہو کر جب میں سندھ پہنچا تو مجھے "الفوز الکبیر" کا نسخہ ملا۔ اس سے پہلے میں اہم رازی کی تفسیر کا مطالعہ کر کے کافی پریشان ہو چکا تھا۔ "الفوز الکبیر" میرے ہاتھ آئی اور میں نے اس کی پہلی فصل ختم کی تو مجھے اطمینان ہو گیا کہ خدا نے چاہا تو مجھے علم تفسیر آسکتا ہے۔ چنانچہ اس دن کے بعد راج کا دن ہے کہ تشران حکیم سمجھنے کے سلسلے میں مجھے کبھی شاہ ولی اللہ صاحب کے مسلک سے باہر جانے کی ضرورت محسوس نہیں ہوئی۔

قرآن کا فارسی ترجمہ

ہم اُس پر بیان کر آئے ہیں کہ شاہ ولی اللہ اور ان کے والد کے زمانے میں فقہاء اور مفسرین نے عوام مسلمانوں کی روزمرہ کی زندگی سے قرآنی تعلیمات کو بحیثیت مجموعی خارج کر دیا تھا۔ ضرورت تھی کہ قرآن شریف کو عامہ مسلمانوں کے ذہنوں کے قریب لایا جاتا تاکہ ان کی تربیت قرآن مجید کے اصولوں پر استوار ہو سکتی۔ چنانچہ اس سلسلے میں سب سے پہلے شاہ عبدالرحیم نے ادھر توجہ کی۔ اور اس مقصد کو پورا کرنے کے لیے انہوں نے ایک بہت اچھا طریقہ اختیار کیا۔ اس سے پہلے علماء کا یہ دستور تھا کہ پہلے تو وہ تشران شریف کو محض تلاوت کی خاطر پڑھا دیتے اور پھر اگر انہیں طالب علموں کو تشران کے مطالبے معانی کی تعلیم دینا مقصود ہوتی تو جس فن سے خود انہیں دلچسپی ہوتی اس فن کے نقطہ نظر سے قرآن مجید کی جو تفسیر کی کتاب وہ مناسب جانتے، طالب علموں کو پڑھاتے۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا تھا کہ طلبہ کے نزدیک قرآن شریف صرف اسی فن کی ایک اعلیٰ کتاب بن جاتا۔ اور اس سلسلے میں جو خیال اور تصورات استاد کے ذہن میں پہلے سے موجود ہوتے، تفسیر پڑھنے سے وہی باتیں طلبہ کے ذہنوں

میں نقش ہو جائیں، بلکہ وہ اور راسخ ہو جائیں۔ اس کے خلاف شاہ عبدالرحیم نے یہ کیا کہ تِسْرَان کے متن پر زیادہ زور دیا۔ لیکن بجائے اس کے کہ متن تِسْرَان محض تلاوت کی غرض سے پڑھا جاتا، یا کسی خاص فن کی تحصیل کے لیے تِسْرَان کے مطالب تفسیر کے ذریعہ حل کرنے کی کوشش ہوتی، آپ یہ کرتے کہ تِسْرَان کے متن کو شروع سے لے کر آخر تک بڑی تحقیق اور بصیرت کے ساتھ پڑھا دیتے، اس سے ان کا مقصد یہ تھا کہ طلبہ کی تِسْرَان کے جملہ مطالب اور معانی تک براہ راست رسائی ہو جائے۔ اور وہ جان لیں کہ قرآن کا مجموعی طور پر کیا پیغام ہے۔

تِسْرَان مجید کی تعلیم کے متعلق شاہ عبدالرحیم کے اس رجحان کا ذکر کرتے ہوئے شاہ دلی اللہ لکھتے ہیں۔

”آپ کی عادت یہ تھی کہ اپنے اصحاب کے حلقہ میں ہر روز تِسْرَان مجید کے رد یا تین رکوع پڑھتے۔ اس پر بغایت تدبیر کرتے اور ان کے معانی پر غور و خوض فرماتے۔“ اس سلسلے میں ایک دوسرے موقع پر تحریر کرتے ہیں: ”خدا تعالیٰ نے مجھ ضعیف پر جو بڑے بڑے الطاف کئے ہیں، ان میں ایک یہ بھی ہے کہ مجھے چند بار والد بزرگوار سے تدبیر معانی، شان نزول کے بیان اور تفسیر میں مطالب کی تحقیق کے ساتھ تِسْرَان عظیم پڑھنے کا موقع ملا۔ اس کی وجہ سے مجھ پر علم و عرفان کا ایک بڑا دروازہ کھل گیا۔“ (حزب لطیف)

شاہ عبدالرحیم کی اس تربیت کا اثر تھا کہ شاہ دلی اللہ صاحب نے اپنی دجانی قوتوں کے ذریعہ تِسْرَان حکیم کی حقیقت کو اس طرح معین کر دیا کہ یہ کتاب بذات خود ایک مکمل نصاب ہے۔ اس پر اضافے کی کوئی ضرورت نہیں، اور تِسْرَان کریم کا خود

تمن مستقل مطالعہ اور توجہ کا مرکز بن سکتا ہے۔ شاہ صاحب کے زمانے میں ہندوستانی مسلمانوں کی رسمی زبان فارسی تھی۔ چنانچہ آپ نے قرآن کریم کے تمن کا ہندوستانی مسلمانوں کے لیے قابل فہم بنانے کی خاطر فتح الرحمان کے نام سے فارسی زبان میں ترجمہ بھی کر دیا۔ شاہ ولی اللہ صاحب نے قرآن مجید کا یہ فارسی ترجمہ ۱۱۵ھ میں شروع کیا تھا۔ ۱۱۵ھ میں آپ نے اسے تکمیل کو پہنچایا۔ اور ۱۱۶ھ میں آپ نے ”فتح الرحمان“ کی تدریس بھی شروع کر دی۔ ترجمہ کے ساتھ ساتھ شاہ صاحب نے مختصر طور پر تشریحی نوائد بھی لکھے۔ ان تشریحی نوائد کی کیا اہمیت ہے؟ اس کو میں یورپ جا کر سمجھ سکا ہوں۔ یہاں فتح الرحمان کے ان تشریحی نوائد میں سے دو مثالیں پیش کی جاتی ہیں، جن سے ان کی اہمیت کا کچھ اندازہ ہو سکے گا۔

۱) ”کُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ“ کی تفسیر میں شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ قصاص سے یہاں مراد مساوات اور مماثلت ہے قصاص کی یہ تعبیر غالباً آپ کو کسی تفسیر میں نہیں ملے گی۔ شاہ صاحب کا کہنا یہ ہے کہ قرآن کریم نے اس آیت میں انسانی مساوات کو بنائے حیات تشرار دیا ہے اور ”کُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ“ الحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ“ الخ یعنی مساوات فرض اور ضروری ہے نیز اسی میں زندگی ہے اور حصول تقویٰ کا انحصار بھی اسی پر ہے۔ انسانی مساوات کو بنائے حیات اور حصول تقویٰ کا ذریعہ تشرار دینے کی بعد شاہ صاحب کے نزدیک قرآن حکیم نے اس آیت میں بنی نوع انسان کو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے۔

۲) الف، خود اپنی قوم۔ یہ عبارت ہے الحُرُّ بِالْحُرِّ (ب، اجنبی۔ قرآن نے اجنبی کو ”العبد بالعبد“ سے تعبیر کیا ہے۔ رنج، قوم کے دو حصے ہوتے ہیں ایک ”ذکر“ یعنی مرد اور دوسرا ”انثی“ یعنی عورت، ”الانثیٰ بِالْأُنْثَىٰ“ سے یہ مقصود ہے مطلب یہ ہوا کہ تمام بنی نوع انسان برابر ہیں۔ خواہ وہ اپنی قوم کے ہوں یا دوسری قوم میں

سے، یا وہ مرد ہوں یا عورت۔ غرضیکہ بحیثیت انسان ان میں فرق نہیں ہونا چاہیئے۔ اور یہ مساوات انسانی ہی اصل بننا ہے۔

انسانی مساوات کے متعلق اس بنیادی چیز کی طرف جہاں تک میری نظر کاں کر سکی ہے، ہمارے کسی صاحب فکر کی توجہ نہیں گئی۔ آج اس زمانے میں جبکہ ہم یورپ والوں سے اشتراک عمل کرنے پر مجبور ہیں۔ نیز یورپین نظریات کو ہمارے اپنے پڑھے لکھے طبقے بڑی عزت و عظمت سے دیکھتے ہیں۔ بلکہ وہ خود یورپین فکر کی درس گاہوں میں تعلیم پاتے ہیں۔ اور انہیں کے علوم کو وہ پڑھتے اور پڑھاتے ہیں۔ اس زمانے میں بہت کم اتفاق ہوتا ہے کہ مسلمانوں میں سے کسی حکیم کے انکار انسانی سوسائٹی کے بارے میں یورپ کے اہل نظر اور فلسفیوں کے مقابلہ میں پیش کیے جاسکیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ مسلمان نوجوان یورپین فکر اور مفکرین سے مرعوب ہو جاتے ہیں۔ اور ان کے دماغوں پر کسی مسلمان حکیم کا اچھا اثر نہیں پڑتا۔ چنانچہ اس کی وجہ سے ان کی اپنی خودی گم ہو جاتی ہے۔ اب اگر عالمگیر اور اعلیٰ فکر کی اس طرح کی اساسی چیزیں قرآن حکیم میں سے مسلمان نوجوانوں کو سمجھادی جائیں، تو ان کے دل میں قرآن کے مطالعہ کا شوق پیدا ہوگا۔ اور پھر وہ ہر اچھے عالم سے تہ آئی تعلیمات کی تفصیلات معلوم کرنے کی طرف متوجہ ہوں گے۔ آگے چل کر اس کا اثر یہ ہوگا کہ

۵ ہم یورپ والوں سے اشتراک عمل کرنے پر مجبور ہیں۔ وہ ملک جن پر یورپ کا تسلط ہے وہاں کے رہنے والوں کو تو جبراً و تہراً یورپ سے اشتراک کرنا ہی پڑتا ہے۔ لیکن وہ مسلمان نوجوان ہیں اور سیاسی طور پر یورپ کے تابع نہیں، ان کی بھی حالت یہ ہے کہ یا تو وہ اپنی خوشی سے یورپ سے اشتراک کر رہی ہیں، یا وہ مجبور ہیں کہ یورپ سے اشتراک کریں۔

ہماری نوجوان نسلیں اسلامی روح سے دور نہیں ہو سکیں گی۔

شاہ ولی اللہ صاحب نے اپنے فارسی ترجمہ قرآن ”فتح الرحمان“ کے تشریحی نوامد میں جن اعلیٰ مطالب اور بلند افکار کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اس کی دو بڑی مثال سورہ رد کی ان آخری آیات ”اولم یروا انانا فی الارض نفقنا من اطرافہا واللہ یحکمہ لامعقب لحکمہ واللہ سریع الحساب“ کے حاشیہ پر ملتی ہے۔ مؤرخین عموماً رسول اللہ کے مدنی عہد سے اسلامی ریاست کی ابتدا مانتے ہیں۔ ان کے نزدیک مکہ میں مسلمانوں کی جماعتی زندگی کی کوئی باقاعدہ سیاسی حیثیت نہ تھی۔ یہی وجہ ہے کہ وہ ”رد“ کی باقی تمام سورت کو نوکلی کہتے ہیں، لیکن اس آیت کو مکہ کے بجائے مدنی تفسیر دیتے ہیں۔ اس کے خلاف شاہ ولی اللہ صاحب اس آیت کی تشریح میں لکھتے ہیں۔ ”مطلب یہ ہے کہ روز بروز اسلام کی شوکت سرزمین عرب میں ترقی پذیر تھی۔ اور اس کی وجہ سے دارالحرب کا اثر و اقتدار کم ہو جاتا تھا۔ عام مفسرین نے اس آیت کو مدنی تفسیر دی ہے۔ لیکن مترجم کے نزدیک ضروری نہیں کہ یہ آیت مدنی ہو دارالحرب کے اثر و اقتدار کے کم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مدینہ کی طرف ہجرت کرنے سے پہلے اسلام، غفار، جہینہ، مزینہ اور یمن کے بعض دوسرے قبائل مسلمان ہو رہے تھے (یعنی کفار کی حکومت کا دائرہ کم ہو رہا تھا اور مسلمانوں کی حکومت روز بروز ترقی پر تھی)۔

شاہ صاحب کے اس تشریحی قائلہ کا خلاصہ یہ ہے کہ مکہ ہی میں مسلمانوں کی حکومت تشکیل پا چکی تھی۔ لیکن یہ حکومت عدم تشدد کی پابند تھی اور ابھی اُسے لڑنے بھڑانے کی اجازت نہیں ملی تھی۔ چنانچہ اسلامی ریاست کا یہ پہلا دور تھا۔ ہجرت کے بعد مدینہ میں مسلمانوں کی نئی ریاست نئے سرے سے ظہور پذیر ہوئی، بلکہ وہ اسی مکہ کی ریاست کا اگلا قدم تھا۔ بے شک مدنی ریاست اب عدم تشدد

کی پابند نہ رہی تھی۔ اس بیان کی مزید تفصیل شاہ صاحب کی دوسری کتاب "فیوض الحرمین" میں ملتی ہے۔ شاہ صاحب سلطنت یعنی خلافت کی تشکیل کو دو دوروں میں تقسیم کرتے ہیں۔ پہلے دور کو آپ "خلافت باطنیہ" سے تعبیر کرتے ہیں۔ آج کی اصطلاحی زبان میں ہم اسے پارٹی کا دور کہیں گے۔ درحقیقت پارٹی ایک مستقل حکومت کی قائم مقام ہوتی ہے۔ گو وہ اپنے مسلک میں ایک حد تک اور خاص حالات کے ماتحت عدم تشدد کی پابند رہتی ہے۔ خلافت یا سلطنت دوسرے دور کو شاہ صاحب نے "خلافت ظاہرہ" سے تعبیر کیا ہے۔ اگر ہم سورہ رعد کی ان آیات کی اس حکمت کو سمجھ لیں تو اس زلزلے میں، صرف اس زلزلے میں کیا، بلکہ ہر زمانے میں جس طرح سیاسی نظام بنتے ہیں، اور پارٹی پالیٹکس جن اصول و مبادی پر چلائی جاتی ہے، یہ سب باتیں ہمارے سامنے روشن ہو جائیں اور ہم سیاسی زندگی کی اس اہم اساس کو جان لیں۔ یہ امر مخفی نہ رہے کہ ظاہری سلطنت اور حکومت کی اساس ابتداء میں پارٹی ہی ہوتی ہے۔ اور یہ پارٹی بھی ایک طرح کی حکومت ہے۔

قرآن دراصل ایک نظام کی دعوت دیتا تھا۔ اس نظام کو قائم کرنے کے لیے جو پارٹی معرض وجود میں آئی تھی، اس کا نام "حزب اللہ" تھا۔ مکہ میں مدح حزب اللہ کی حکومت تشکیل ہو چکی تھی مدینہ میں یہی "حزب اللہ" تھی، جس نے بعد میں خلافت ظاہرہ کی بنیاد رکھی۔

شاہ دلی اللہ صاحب کی کتابیں اگر غور سے پڑھی جائیں تو انسان میں سیاسی مسائل سمجھنے کی پوری صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کے بعد یرپ کی موجودہ ترقی ہمارے لیے کوئی نئی چیز نہیں رہتی اور ہم آج کل کے علمی اور سیاسی مسائل بھی آسانی سے سمجھنے کے قابل ہو جاتے ہیں۔ لیکن افسوس تو یہ ہے کہ ہم نے ادھر تو جہنم کی اپنے

غفلت شعار بادشاہوں اور امیروں کی سستی کا برا نتیجہ ہے جو ہم آج بھگت رہے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ ہمارا مذہب اگر تشرآن سے ماخوذ ہے اور تشرآن اللہ تعالیٰ کے دیئے ہوئے نظام کو ہی اس دنیا میں نافذ کرنا چاہتا ہے تو کیسے ممکن ہے کہ ہم دنیا کے مقابلے میں پسپا ہو سکتے۔ لیکن یہ ماننا پڑے گا کہ ہمیں یا زیادہ واضح الفاظ میں ہمارے بادشاہوں کو واقعی شکست ہو چکی ہے۔ اب اگر ہم نے ان بادشاہوں کی شکست خوردہ باقی ماندہ سیرات کو اسلام سمجھ لیا تو میری رائے یہ ہے کہ ہمیں اس اسلام کی پوری شکست مان لینی چاہیئے۔ جب تک ہم نے اپنی اس شکست کا اعتراف نہ کیا، ہماری نئی نسلاں کے ذہن اسلام کی صحیح اور حقیقی تعلیم کے متعلق کبھی صاف نہیں ہوں گے۔ اور وہ طرح طرح کے توہمات میں برابر الجھے رہیں گے۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ ہم بادشاہوں کے "اسلام" کی کٹی شکست کو تسلیم کر لیں تاکہ نئی نسل کو نئے سرے سے کام کرنے کی ہمت پیدا ہو۔ دانش مندی اور دیانت داری کا تقاضا یہ ہے کہ ہم غلط اصولوں کی تصحیح میں نئی نسل کے دماغوں کو الجھانا چھوڑ دیں۔

میرے نزدیک تشرآن کے مطالب اور مقاصد سمجھنے کی خاطر ایک ہندوستانی مسلمان کے بیسے تشرآن عظیم کا یہ ترجمہ جو شاہ صاحب "فتح الرحمن" کے نام سے کیا ہے تمام تفسیروں سے بہتر کتاب ہے۔ تشرآن کے ہر طالب علم کو چاہیئے کہ اس ترجمہ کو ازبر کرنے کے بعد دوسری تفاسیر پڑھے۔ پھر کہیں وہ اس قابل ہو گا کہ ان تفسیروں سے استفادہ کر سکے۔ اگر یہ ترجمہ ایک استاد سے پڑھنے کے بعد بھی ذہن میں راسخ نہ ہو، تو میرے خیال میں ایک عجیب و غریب مسلمان قرآن مجید کی موجودہ تفسیروں سے مقتد بہ نائدہ نہیں اٹھا سکتا۔ اب یہ تفسیریں خواہ نقلی ہوں، خواہ عقلی یا ان میں صرف قرآن کی ادب و خوبیوں سے بحث کی گئی ہو۔

محکمات اور تشابہات

تفسیر قرآن کے سلسلے میں ایک اہم مسئلہ محکمات اور تشابہات کا ہے۔ قرآن حکیم نے خود اپنی آیات کو محکمات اور تشابہات میں تقسیم کیا ہے۔ عام طور پر اہل علم تشابہات میں بحث کرنا ناممکن سمجھتے ہیں۔ لیکن وقت یہ ہے کہ آیات تشابہات کی کوئی ایسی متفقہ علیہ واضح تعریف اور بشرط نہیں جس کی بناء پر یہ فیصلہ کیا جاسکے کہ قرآن کی فلاں فلاں آیات محکمات ہیں، اور فلاں فلاں تشابہات ہیں، جن میں کہ گفتگو نہیں کی جاسکتی۔ تشابہات کے غیر معین ہونے اور ان میں بحث کو ناممکن سمجھنے کا یہ اثر ہوا کہ ایک تو سارے کا سارا قرآن قابل فہم نہ رہا، دوسرے تشابہات میں غور نہ کرنا ایک اصول اور عقیدہ بن گیا۔ ایک کتاب کی نسبت جب یہ عقیدہ ہو جائے کہ اس کے بعض حصے اور طرفہ بات یہ ہو کہ ان بعض حصوں کا پورا تعین بھی نہ ہو، فہم سے بالاتر ہیں، تو متوسط عقل رکھنے والوں کے لیے ساری کی ساری کتاب بتماہ مشتبہ بن جاتی ہے۔ اور موقع بے موقع رہ رہ کر طبیعت میں یہ خدشات ارادہام اٹھتے ہیں کہ معلوم نہیں فلاں فلاں آیت کا جو مفہوم ہم نے معین کیا ہے، ممکن ہے ان آیات میں جن کو ہم سمجھ نہیں سکے، اس کے خلاف کوئی بات ہو۔ اس غلط فہمی سے قدرتا قرآن کی تعلیمات اور اس کے احکام کے بارے میں وہ عزم و یقین پیدا نہیں ہو سکتا جو عمل کے لیے ضروری ہوتا ہے چنانچہ تشابہات کے متعلق اس غلط فہمی اور ناقص عقیدہ نے قرآن کی عملی دعوت کی طرف سے

مسلمانوں کے اعتقادات کو یکسر ہٹا دیا ہے۔

شاہ صاحب نے اپنے علوم و معارف کے ذریعے اس غلط فہم کی اصلاح کی طرف بھی توجہ فرمائی۔ چنانچہ آیات تشابہات کے تعین معانی کے سلسلے میں شاہ ولی اللہ صاحب کی حکمت ہمارے اصحاب علم میں سے ”راستخیز فی العلم“ کو واقعی اس قابل بنا سکتے ہیں کہ وہ تحقیقی طور پر تشابہات کے معنی کو سمجھ لیں۔ شاہ صاحب کے ان علوم کو ہم تکمیل علوم میں شامل کرتے ہیں اور ہم اس امر کا اعتراف کرتے ہیں کہ ہر طالب علم تکمیل کے اس درجہ پر نہیں پہنچ سکتا۔ لیکن ہم یقین ہے کہ اگر وہ مسلسل اپنی جدوجہد جاری رکھے تو ”رسوخ فی العلم“ کا مرتبہ حاصل کر لینا اس کے لیے ناممکن نہیں ہے۔ اور ہم یہ بھی مانتے ہیں کہ ”رسوخ فی العلم“ واجب یا دوسرے لفظوں میں ”راستخیز فی العلم“ کا گردہ تشابہات کو سمجھ سکتا ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ شاہ صاحب کے ان علوم و معارف کے مطالعہ سے علمائے قرآن میں یہ یقین پیدا ہو سکتا ہے کہ قرآن سارے کائنات کا تمامہ قابل فہم ہے۔ لیکن آج ضرورت اس امر کی ہے کہ تفسیر کریم کے ایسے عالموں کی ایک مستقل سوچ ہو۔ ان میں کمال استاد بھی ہوں۔ اور اول اور دوم درجے کے اہل علم بھی شامل ہوں۔ چنانچہ تفسیر قرآن کو سمجھنے اور سمجھانے کے لیے یہ لوگ مرکزی قوت بن سکتے ہیں۔ اور ان کے ذریعہ قرآن کی تعلیمات تمام دنیا میں کامیاب بنائی جاسکتی ہیں۔

زمانہ قیام مکہ میں ہمیں زیادہ تر ایسے اہل علم سے واسطہ پڑتا رہا جو شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی امامت کے قائل تھے۔ یہ لوگ ظاہریہ، حنابلہ اور شافعی محدثین کی طرف علمی میلان رکھتے تھے۔ اور یہ اس وہم میں مبتلا تھے کہ تشابہات میں بحث کرنا نقلی کا دروازہ کھولتا ہے۔ ان کے نزدیک تشابہات کا یقینی طور پر علم حاصل کرنا کسی عالم کے لیے ممکن نہ تھا۔ اس کے برعکس شاہ ولی اللہ صاحب ہیں کہ تشابہات

میں بحث کرتے ہیں۔ اور یہ بات کہ معظمہ کے اہل علم کے اصول کے خلاف تھی۔ چنانچہ یہ نہیں چاہتے تھے کہ ہم شاہ ولی اللہ کی تعلیمات کو کھلے طور پر طلباء کے سامنے پیش کر سکیں۔ اس لیے ان کی کوشش یہ تھی کہ وہ ہماری تعلیمی سرگرمیوں پر پابندی عائد کر دیں۔

اس بنا پر ہمیں تھوڑے دنوں تک بہت پریشانی رہی۔ اور ہم نرمی سے بحث و استدلال کے ذریعہ انہیں اس مسئلے میں قائل کرنے کی کوشش بھی کرتے رہے۔ اسے اتفاق کیسے کہ انہی دنوں ”سورہ احسان“ کی تفسیر جو شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی لکھی ہوئی ہے، مصر کی مطبوعہ مجامعہ لاٹھ آئی، ہم نے اس کا مطالعہ کیا تو ہماری حیرت کی کوئی انتہاء نہ رہی۔ ہم نے دیکھا کہ امام ابن تیمیہ نہایت شدت سے اس خیال کی تردید کرتے ہیں کہ مشابہات کا علم خدا تعالیٰ کے سوا کسی کو حاصل نہیں۔ دراصل بات یہ ہے کہ مشابہات کے بارے میں یہ خیال اس طرح پیدا ہوا کہ محکمت اور مشابہات کا جن آیات میں ذکر کیا گیا ہے، ان کے ضمن میں ”و ما یعلمہ تاویلہ الا اللہ“ کی جو آیت ہے اس پر مضمون ختم کر دیا جاتا ہے اور ”الا اللہ“ کے بعد وقف لازم مانا جاتا ہے اور آیت ”والمراسخون فی العلم“ سے ان کے نزدیک نیا مضمون شروع ہوتا ہے۔ چنانچہ اس طرح وہ اس آیت کو پہلی آیت سے منقطع کر دیتے ہیں۔ اس منکر کی تردید کرتے ہوئے امام ابن تیمیہ پر چھتے ہیں کہ آیا آیات مشابہات کا علم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو تھا یا نہیں! اور اس سے اوپر کیا جبریل بھی ان کا مقصود جانتے تھے یا نہیں! اب اگر اس کا جواب نفی میں ہے تو ان آیتوں کے نازل کرنے کا آخر کیا مطلب تھا! امام ابن تیمیہ کی اس بحث کو ہم نے کہ معظمہ کے اہل علم کے سامنے پیش کیا تو وہ حیران رہ گئے۔ بعد ازاں وہ خود ابن تیمیہ کی دوسری کتابوں سے اس امر کی تائید میں اقوال تلاش کر کے ہمیں سناتے گئے۔

آیات متشابہات کے معاملے میں میرا اپنا یہ حال ہے کہ جب سے میں نے مولانا بکر العلوم کی شرح "مسلم الثبوت" پڑھی ہے اور یہ ۳۰ سالہ کا واقعہ ہے، اُس زمانے سے ہی میں اس پر مطمئن تھا کہ بحث و مناظرہ^۵ سے تو متشابہات کا مطلب حاصل نہیں ہو سکتا۔ البتہ اللہ تعالیٰ اس امت کے کمال انسداد کو وہی طریقہ سے یہ علم عطا کرتا رہتا ہے۔ اس کے بعد کافی زمانہ گزر گیا تھا کہ خواجہ محمد معصوم سرہندی العروۃ الوثقیٰ متوفی ۱۰۸۰ھ کے مکتوبات پڑھنے کا موقع ملا۔ خواجہ صاحب لکھتے ہیں کہ حضرت امام ربانی وہی طریقے سے متشابہات کی تاویل پر قادر ہونے کو صحیح مانتے تھے۔ خواجہ صاحب کا بیان ہے کہ خروف مقطعات کی تفسیر سمجھانے میں انہوں نے اتنی

۵ مولانا عبد العلیٰ "فوائذ الرحمت" فی شرح مسلم الثبوت میں لکھتے ہیں: "ادبیاء و کرام جو اصحاب کلمات تھے، ان سے منقول ہے کہ وہ متشابہات کی تاویل جانتے تھے، اور ان کے مائل اس کو جاننے کا طریقہ یہ تھا کہ وہ سخت ریاضتیں اور بڑے بڑے مجاہدے کرتے اور اس طرح بدن اور اس کے لوازمات سے بلند ہو کر "اعلیٰ علیین" میں منسلک ہو جاتے۔ اس حالت میں ان پر ایسے علوم کا فیضان ہوتا جو بغیر کوشش، قصد اور طلب کے ان کے دلوں پر نازل ہوتے تھے۔ ان کیفیات کو نہ کسی آنکھ نے دیکھا ہوتا اور نہ کسی کان نے سنا ہوتا۔ سلف کی طرف یہ بات جو منسوب ہے کہ متشابہات کا سمجھنا ممکن نہیں تو اس سے ان کا مقصد یہ تھا کہ بحث و مناظرہ سے ان کی رلم کا پانا ناممکن ہے۔ امام عبد القادر بغدادی متوفی ۶۲۹ھ اپنی کتاب "اصول الدین" میں لکھتے ہیں: ہمارے شیخ ابو الحسن اشعری فرماتے تھے کہ ضروری اور لا بدی ہے کہ ہر زمانے میں کوئی نہ کوئی ایسا عالم ہو جو متشابہات از قسم حروف، ہجا وغیرہ کی تاویل جانتا ہو۔ معتزلہ بھی اس معاملے میں یہی عقیدہ رکھتے تھے۔ صفحہ ۱۶ طبع مصر یا مستنصری الغفرالی،

احتیاط برتنی کہ تاکید کر دی کہ اس مجلس میں سوائے خواجہ محمد معصوم کے کوئی دوسرا حاضر نہ ہو۔

مشابہات کی تاویل و تفسیر کے معاملے میں یہ تھے میرے اساسی خیالات، بعد میں شاہ ولی اللہ کی حکمت نے میرے اس فکر کی تکمیل کر دی۔ اور اس کی برکت سے میں اس قابل ہوسکا کہ قرآن کے مطالب اور مفہیم کو پورے اطمینان سے سمجھ سکوں میری رائے میں شاہ ولی اللہ صاحب کا تفسیر قرآن کے اس فن کو تعلیم و تلقین کے ذریعہ اپنی خاص جماعت میں عام کر دینا اسلامی تاریخ کے اس دوسرے ہزار سال میں ایک بہت بڑی نعمت ہے۔ شاہ صاحب کے اتباع میں سے مولانا اسماعیل شہید اور ان کے بعد مولانا محمد قاسم اس فن میں ایک مستقل حیثیت کے مالک تھے۔ یعنی وہ اپنے زمانے کے اہل علم کو ان کی خاص اصطلاحات کے مطابق اس معاملے میں مطمئن کر سکتے تھے۔ قرآن حکیم کے ان دقیق مباحث میں سے ایک مسئلہ تقدیر بھی ہے۔ شاہ ولی اللہ صاحب نے حجۃ اللہ البالغہ میں اس مسئلے پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ میری سمجھ میں نہیں آتا کہ جو شخص تقدیر کے مسئلے کو حجۃ اللہ البالغہ کے اصول پر حل نہیں کر سکتا، وہ ولی اللہی حکمت سے کیا فائدہ اٹھا سکتا ہے۔ مولانا محمد قاسم نے بھی تقدیر کے مسئلے کو بیان کیا ہے۔ اور اس میں ان کو بھی وہی شان ہے جو شاہ صاحب کی ہے۔ ہاں فرق یہ ہے کہ شاہ صاحب تو صرف اپنے متبعین کو بات سمجھاتے ہیں اور مولانا محمد قاسم ہیں کہ ایک عیسائی اور ایک آریہ سماجی کو بھی یہ مسئلہ سمجھا سکتے ہیں۔ لیکن اس کے برعکس آج کل کے لوگ جو خاص اصطلاحات کے پابند ہیں۔ انہی اصطلاحات میں وہ سوچنے اور پڑھنے پڑھانے کے غاری ہو چکے ہیں۔ اور ان سے باہر نکلنا ان کے لیے ناممکن ہے۔ اتفاق یہ ہے کہ ہمارے مدارس اور مکاتب ان جیسے لوگوں ہی سے بھرے پڑے ہیں اور ان کا حال یہ ہے کہ جن اصطلاحات میں یہ مسائل پر غور

کہتے ہیں، کسی "راسخ فی العلم" کے لیے اس طرح کرنا جائز نہیں ہو سکتا۔ اپنے ہاں کے اہل علم کی اس حالت کو دیکھ کر میں نہیں سمجھ سکتا کہ وہ اس زلزلے میں اسلام کے لیے کس قدر مفید ہو سکتے ہیں۔

جس علمی ماحول میں میری تربیت ہوئی ہے، اس کا یہ اثر ہے کہ میں اس قسم کے دقیق مباحث اور غوامض میں خود رائی پسند نہیں کرتا۔ لیکن میں اس بات کو بھی ایک طالب علم کی شان سے دور جانتا ہوں کہ وہ کسی "راسخین فی العلم" جماعت سے تعلق پزیر نہ کرے اور ہر وقت ان مسائل کے متعلق پریشان دماغی میں مبتلا رہے۔

راسخین فی العلم

اب سوال یہ ہے کہ "راسخ فی العلم" سے کیا مراد ہے؟ اور ہم کس عالم کو "راسخ فی العلم" کہیں گے؟ "راسخ فی العلم" وہ عالم ہوتا ہے جس کی معلومات میں کوئی تناقض نہ ہو اور جو چیزیں بظاہر متعارض ہیں، وہ ان کو ایک قاعدے کے اندر اس طرح جمع کر لیتا ہے کہ ان میں باہمی تناقض نہیں رہتا اور ایک کی دوسری سے پوری مطابقت ہو جاتی ہے۔ شاہ ولی اللہ صاحب نے مکتوب مدنی کے شروع میں لکھا: "یہ ہے کہ ہمارے دوسرے خاص علوم میں سے چوٹی کا علم مختلف آراء میں تطبیق دیتا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:-

اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے ہمیں اس زلزلے میں یہ سعادت نصیب ہوئی کہ ہمارے سینے میں اس امت کے علماء کے سب علوم جمع ہو گئے ہیں کیا معقولات، کیا مفقولات، اور کیا کشف و وجدان کے علوم۔ ہمیں خدا نے توفیق دی ہے کہ ایک علم کو دوسرے پر تطبیق دے سکتے ہیں اس طرح بظاہر ان میں جو اختلافات ہوتے ہیں، وہ ختم ہو جاتے ہیں اور ہر

بات اپنی جگہ ٹھیک بیٹھ جاتی ہے، اور ان میں کوئی تناقض نہیں رہتا۔ مختلف اور متعارض اقوال میں ہمارا تطبیق کا یہ اصول علم کے تمام فنون پر حاوی ہے۔ اس کے تحت فقہ بھی آتی ہے، علم کلام بھی آجاتا ہے اور تصوف کے مسائل بھی۔

شاہ ولی اللہ صاحب اسی اصول اور کلیہ کے تحت فقہاء کے مختلف مذاہب میں تطبیق دیتے ہیں۔ اور پھر حدیثوں اور فقہاء کے اقوال میں مطابقت ثابت کرتے ہیں۔ اس کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کو کُتران مجید سے مستنبط قرار دیتے ہیں۔ پھر ادیان اور ملتوں میں جو اختلافات اور تضادات ہیں، ان کو وہ ایک قاعدہ میں لاتے ہیں۔ اس طرح تصوف میں توحید اور ذات خداوندی کے متعلق وحدت شہود اور وحدت وجود کے جو دو طرز خیال ہیں، "مکتوب مدنی" میں ان کے باہمی اختلاف کو رفع کر کے ان کو ایک نقطہ پر جمع کر دیتے ہیں۔

شاہ ولی اللہ کے بعد ان کے اتباع میں سے شاہ رفیع الدین صاحب متوفی ۱۲۶۶ھ نے اپنی کتاب "تکمیل الاذیان" میں تطبیق آراء کے اس علم کو ایک مستقل فن بنا دیا۔ اسی طرح مولانا محمد اسماعیل شہید "عقائد" میں تصوف کے ان دو نظریات "وجودیہ و رائیہ" اور "شہودیہ و ظاہریہ" میں تطبیق کی سعی کرتے ہیں۔ مولانا محمد قاسم "قاسم العلوم" میں "راسخین فی العلوم" کے درمیان اختلاف کو سرے سے تسلیم نہیں کرتے۔ وہ لکھتے ہیں کہ جیسے دو سلیم الخواس شخص ایک چیز کے دیکھنے سننے میں مختلف نہیں ہو سکتے، اسی طرح دو "راسخ فی العلم" عالم کسی عقیدے اور وجدانی مسئلے میں بھی کبھی مختلف نہیں ہوتے۔ بظاہر اگر ان میں اختلاف نظر آتا ہے تو وہ اختلاف فقط صدوی ہو تا ہے۔ البتہ جہاں تک اصل مقصد کا تعلق ہے، وہ ایک دوسرے سے مختلف نہیں ہوتے۔

کائنات اور باری تعالیٰ

”سُوْخُ فِی الْعِلْمِ“ کیلئے ہے؟ اور ”رَاسِخُ فِی الْعِلْمِ“ کہے کہیں گے؟ اور یہ کسے
بیانات کو اگر غور و تأمل سے سمجھ لیا جائے تو اس کا مطلب واضح ہو جائے گا۔ ہم
شاہ ولی اللہ صاحب کو ”راسخین فی العلم“ کا امام مانتے ہیں۔

شاہ صاحب کے اس علمی کمال کے سلسلے میں ہم مثال کے طور پر اُن کی تحقیقات
کا ایک نازک اور دقیق مسئلہ بیان ذکر کرتے ہیں۔ تصوف اور حکمت میں ”وجود“ کا
مسئلہ بڑا اہم اور پیچیدہ ہے۔ وجود کیا ہے؟ اس کی تفصیل یہ ہے۔

جب ہم موجودات پر نظر ڈالتے ہیں تو ان میں دو حیثیں پائی جاتی ہیں۔ ایک
اشترک، دوسری امتیاز۔ یعنی ایک یہ کہ وہ ایک دوسرے سے مختلف مضمرات میں
مشترک ہیں۔ مثلاً انسان انسانیت میں مشترک ہے اور اپنے خاص خاص تعلقات
کے اعتبار سے ایک دوسرے سے ممتاز ہے۔ اسی طرح جتنے جاندار ہیں ان سب
میں جاندار ہونا مشترک ہے۔ اور انسان اور گھوڑا ہونا ان کا آپس میں ایک دوسرے
سے ممتاز کرتا ہے۔ اسی طرح تمام موجودات میں جو چیز مشترک ہے، وہ وجود
ہے۔ ممکن اور واجب دونوں میں وجود پایا جاتا ہے۔ اس وجود سے محض
ہونا مراد نہیں، بلکہ وہ حقیقت مراد ہے جس کی بنا پر ہم کسی چیز کو موجود کہتے ہیں۔
یہ حقیقت اپنی جگہ بلا کسی موجود کرانے والے کے موجود ہے۔ اس لیے کہ یہی
ذریعہ وجود ہے۔ لہذا اسے خور پہلے موجود ہونا چاہیے۔ اور یہی وجود تمام پر
حادی ہے۔ اگر یہ نہ ہو تو ہر شے معدوم ہے۔ اب جو چیزیں اس وجود کے
علاقہ مخلوقات میں پائی جاتی ہیں، وہ اعتباری ہیں۔ اس لیے کہ اگر وجود
نہ ہو تو ان سب کا خاتمہ ہے، لہذا یہی وجود خدا تعالیٰ کا عین ذات ہے۔ اور

دنیا کی جتنی چیزیں ہیں ان سب کی حقیقت یہی وجود ہے۔ اور ہر چیز کی علیحدہ حیثیت علاوہ وجود کے صرف اعتباری ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ تمام موجودات میں وجود مشترک ہے۔ اگر یہ وجود نہ ہو تو موجودات بھی نہ ہوں۔ اس سے بعض ارباب تصوف اس نتیجہ پر پہنچے کہ خدا عبارت ہے موجودات سے۔ یعنی خدا تعالیٰ نے ان موجودات میں اپنے آپ کو ظاہر کیا ہے۔ اس گروہ کو وجودیہ یا عینیہ کہا جاتا ہے۔ لیکن بعض صوفیہ کا کہنا ہے کہ یہ وجود جو سب موجودات میں مشترک ہے، اور اسی سے سب موجودات کا قیام اور سب کا اسی پر مدار ہے۔ یہ وجود ایک اور برتر وجود کا فیضان اور پرتو ہے۔ اس گروہ کو ورائیہ کہتے ہیں۔ ورائیہ سے یہ مراد ہے کہ وہ اس کائنات سے ماوراء ذات خداوندی کو مانتے ہیں۔ ابن عربی کے ہاں یہ دونوں خیال ملتے ہیں۔ کہیں وہ موجودات کو عین ذات کہہ جاتے ہیں اور کہیں ذات الہی کو اس موجودات کے ماوراء بتاتے ہیں۔

الغرض حضرت شیخ اکبر محی الدین ابن عربی جو عقیدہ وحدت وجود کے ستم نام ہیں، ان کے کلام میں وجود کے بارے میں اوپر کے دو مختلف نظریے ملتے ہیں۔ مولانا اسماعیل شہید کی زبان میں انہیں عینیہ اور ورائیہ کہا گیا ہے۔ عینیہ اور ورائیہ کی یہ اصطلاح شیخ عبدالحق محدث دہلوی کے کتاب "خبر الاختیار" میں بھی ملتی ہے۔ اور مولانا جامی کی "نفحات الانس" میں بھی اس کا ذکر ہے۔ اہل علم اس معاملے میں کوئی قطعی فیصلہ نہیں کر سکتے کہ آخر شیخ اکبر ابن عربی کا مقصود اصل کیا ہے اور ان کی ان دو مختلف عبارتوں کا مرجع و محل کیا ہے۔ کیونکہ ایک جگہ تو وہ کائنات کی ہر چیز کو وجود یعنی واجب الوجود دوسرے لفظوں میں خدا کا عین کہتے ہیں۔ پھر دوسرے موقع پر وہ واجب الوجود یعنی ذات خداوندی اور ممکن الوجود یعنی کائنات میں فرق کرنے لگتے ہیں۔ اور واجب الوجود سے اس کائنات کا کس

طرح ظہور ہوا۔ اور درجہ بدرجہ کی طریق پر مخلوق نے موجودہ شکل اختیار کی، وجود کی منزلت کی بحث میں اس مسئلے پر داد تحقیق دیتے ہیں۔ بظاہر شیخ اکبر کے ان دو بیانات میں کھلدا ہوا تضاد نظر آتا ہے۔ اور یہی وجہ تھی کہ امام ابن تیمیہ اور ان کے اتباع نے شیخ اکبر کے کفر کا فتویٰ دیا تھا۔ اور امام ربانی نے شیخ اکبر کے عقیدہ وحدت الوجود کے خلاف توحید کا وحدت شہود کا تصور پیش کیا۔

اس مسئلے پر شاہ صاحب کی تحقیق یہ ہے کہ مثلاً زید، عمر اور بکر وغیرہ ایک لحاظ سے ایک دوسرے کے عین ہیں۔ یعنی ان سب میں انسانیت مشترک ہے چنانچہ بحیثیت انسان ہونے کے یہ ایک ہیں۔ اس سے آگے بڑھتے تو نوع انسان اور نوع حیوان ایک دوسرے کے عین ہیں۔ کیونکہ ان میں حیوانیت کا وجود مشترک ہے۔ اب اس کائنات کا شاہ صاحب کے نزدیک ایک نفس ہے، جیسا کہ ایک شخص کا ایک نفس ہوتا ہے، اس کو وہ نفس کلیہ کا نام دیتے ہیں۔ اور اسے وہ جنس الاجناس قرار دیتے ہیں۔ کائنات کی یہ ساری کثرت اسی نفس کلیہ سے صادر ہوئی ہے چنانچہ جب ابن عربی یہ کہتے ہیں کہ اس کائنات کی ہر چیز واجب الوجود کی ایک لحاظ سے عین ہے تو واجب الوجود سے ان کی مراد نفس کلیہ ہوتی ہے۔ کیونکہ نفس کلیہ سے اوپر وجود کے جو درجے ہیں، وہاں تک تو عقل انسانی کی رسائی کا کسی صورت امکان نہیں ہے۔ اس لیے لامحالہ اس کائنات کی کسی چیز کا وجود کے عین ہونے کا اطلاق صرف نفس کلیہ پر ہی ہو سکتا ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحب اس نفس کلیہ کو جو ہر ادر عرض دونوں پر حاوی اور مشتمل

۵ یہ بحث اگر اچھی طرح ذہن نشین ہو جائے تو مادے اور روح کو دو مستقل الذاتیں ماننے سے عام طور پر دولی کا جو خیال رواج پا چکا ہے اس کی تصحیح بھی ہو جاتی ہے۔

مانتے ہیں۔ شاہ صاحب کا کہنا یہ ہے کہ حکمائے یونان کا جوہر و عرض سے اوپر ایک اعلیٰ تر جنس مشترک کا نہ ماننا ان کے تصورِ نظر کی دلیل ہے۔ اس ضمن میں الطاف القدسؒ میں وہ فرماتے ہیں:-

”فلسفی جوہر و عرض میں کسی مشترک حقیقت کے قائل نہیں ہیں۔ نیز وہ جوہر و عرض سے اوپر نفسِ کلیہ کو جنسِ اعلیٰ نہیں مانتے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک نفسِ کلیہ عقل سے ثابت نہیں ہوتا۔ اور ان کا اصول یہ ہے کہ جس چیز کے ثبوت میں عقلی شہادت نہ ہو اسے وہ تسلیم نہیں کرتے۔ فلسفیوں کے اس قول کے برعکس ہمارا اپنا مشاہدہ ہے کہ ایک ہی حقیقت ہے جو دو شکلوں میں ظاہر ہوتی ہے۔ کبھی تو یہ خود اپنے وجود کے لباسِ اصلی میں جلوہ آرا رہتی ہے تو جوہر کہلاتی ہے۔ اور کبھی یہ دوسرے وجود کا جامہ پہن لیتی ہے، تو اسے عرض کہا جاتا ہے۔“

گہے در کسوت لیلیٰ فرسودہ گہے در صورتِ مجنوں برآمد
اسی مفہوم کو عالمِ مثال میں اعراض کے جوہر ہو جانے اور موطنِ وہم میں جواہر کے عرض ہو جانے اور ذہن میں جو تصورات ہوتے ہیں ان کے خارج میں وجود پذیر ہونے سے بھی تعبیر کیا گیا ہے۔

افرض کائنات کی کثرت پر غور کرنے کے بعد انسان اس نتیجے پر پہنچا کہ ایک نفسِ کلیہ یا جنسِ الاجناس ہے، جہاں سے ہماری ساری موجودات کا سرچشمہ چھوٹتا ہے۔ شاہ صاحب کے نزدیک یہ نفسِ کلیہ ”بطریقِ ابداع“ ذاتِ حق سے صادر ہوا ہے۔ ظاہر ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ ذاتِ حق اس عالم سے مادراء ہے۔ یہ طریقِ ابداع ”کیا ہے؟ اس پر شاہ صاحب نے ”بدور باز غہ“ ”تفہیمات“ اور ”الطاف القدس“ میں مفصل بحث کی ہے۔ فرماتے ہیں:-

مُبدِع یعنی جس سے ابداع کا عمل صادر ہوا اور مُبدِع یعنی جو ابداع کے عمل کا نتیجہ ہے، غرضیکہ مُبدِع اور مُبدِع میں جو علاقہ اور نسبت ہے وہ ایسی چیز نہیں کہ اس کو اس عالم مشہود میں سے کوئی مثال دے کر سمجھایا جاسکے۔ یہ نسبت مادی نہیں کہ مُبدِع میں اس کی طرف اشارہ کیا جاسکے۔ اور نہ ابداع کی یہ نسبت مُبدِع اور مُبدِع میں اس طرح کی وحدت پر دلالت کرتی ہے کہ یہ کہا جاسکے یہ سابق ہے اور وہ لاحق اور زمانے کے اعتبار سے اس کو قے دم حاصل ہے اور یہ متاخر ہے۔ الحاصل اس معاملے میں محقق یہ ہے کہ ابداع سے مراد ایک ایسی نسبت ہے جس کی حقیقت یعنی "انیت" تو معلوم ہے، لیکن اس کی کیفیت معلوم نہیں۔

ساری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اس کائنات کے نفس یعنی نفسِ کلیہ اور ذاتِ باری تعالیٰ دوسرے لفظوں میں مُبدِع اور مُبدِع میں بے شک ایک طرح کی وحدت پائی جاتی ہے، مگر وہ وحدت حقیقی نہیں۔ انسانی عقل نفسِ کلیہ تک تو پہنچ جاتی ہے، اور موجودات کی اس کثرت کو ایک نقطہ پر جمع بھی کر لیتی ہے لیکن اس سے آگے اس کی پرواز نہیں۔ چنانچہ نفسِ کلیہ اور ذاتِ باری کے درمیان جو علاقہ اور نسبت ہے اور جسے شاہ صاحب "ابداع" سے تعبیر کرتے ہیں، عقل اس کے احاطہ سے یکسر عاجز ہے۔ اور وہ مُبدِع اور مُبدِع کے درمیان کسی امتیاز کو قائم کرنے پر قادر نہیں۔ اس لیے بعض دفعہ مُبدِع اور مُبدِع یا نفسِ کلیہ اور ذاتِ باری پر مجازاً وحدت یعنی باہم ایک ہونے کا اطلاق کر دیا جاتا ہے۔

اب مسئلہ بالکل صاف ہو گیا۔ بے شک کائنات کی ہر چیز نفسِ کلیہ کی عین ہے۔ اس لیے صوفیہ اس حالت کو بحرِ اد موج کی مثال دے کر سمجھاتے ہیں لیکن

اس سے اوپر نفسِ کلّیہ سے لے کر واجب الوجود تک جو منزل ہے اور جسے ابداع سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس کی کیفیت معلوم کرنا عقل کے بس کی بات نہیں۔ البتہ اس کی "انیت" یعنی حقیقت معلوم ہے چنانچہ نفسِ کلّیہ اور واجب الوجود میں جو نسبت ابداع ہے وہ "معلوم الانیہ مجہول الکیفیۃ" کہلاتی ہے۔ یہ مقام چونکہ عقل کے احاطہ سے خارج ہے اس لیے اس کی تعبیر میں ہر قسم کے مشتبہ الفاظ مجازاً استعمال کیے جاسکتے ہیں۔ ان بیانات کی تشریح کرنا، ان کی تحقیق کر کے سلیم العقل اشخاص تک پہنچانا اور اس ضمن میں جو متعارض اقوال وارد ہوں، ان کی تطبیق کرنا "راسخ فی العلم" ہی کی شان ہے۔

ناسخ و منسوخ

قرآن عظیم کے مطالعہ اور اس کے علمی حقائق کے تعین میں منکری انتشار کا ایک باعث "ناسخ و منسوخ" کا مسئلہ بھی ہے۔ ناسخ و منسوخ سے مراد یہ ہے کہ علماء کے نزدیک قرآن کی بعض آیتیں ہیں جو دوسری آیات کو منسوخ کرتی ہیں۔ اس مسئلے میں مزید الجھن اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ اہل علم متفقہ طور پر یہ فیصلہ نہیں کر سکے کہ تفسیر آن مجید کی نلال نلال آیت منسوخ ہے۔ چنانچہ اس معاملے میں خود ان میں اختلاف موجود ہے۔ مثلاً ایک عالم ایک آیت کو منسوخ قرار دیتا ہے، اور دوسرا ہے کہ اس کی تفسیر کا قائل نہیں۔ لازمی طور پر اہل علم کے اس اختلاف کا اثر تفسیر آن شریف پڑھنے والے اور اس سے احکام اور عملی نتائج اخذ کرنے والے پر پڑتا ہے۔ مثال کے طور پر وہ ایک آیت سے ایک حکم نکالتا ہے۔ لیکن اس کے دل میں یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ شاید یہ آیت کسی دوسری آیت سے منسوخ ہو چکی ہے۔ اس طرح اسے اس حکم پر عمل نہ کرنے کا ایک

عذر مل جاتا ہے۔ اور وہ اس شبہ کی بنا پر اپنے آپ کو بری الذمہ سمجھ لیتا ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحب کے ”رسوخ فی العلم“ کے کالات میں سے ایک کمال یہ بھی ہے کہ آپ نے ”ناسخ و منسوخ“ کے اس مسئلے کو اطمینان بخش طریقے سے حل کر دیا۔ شاہ صاحب نے ”الفوز الکبیر“ میں اس پر مفصل بحث کی ہے۔ علامہ متقدمین نے ”نسخ“ کے جو معنی بیان کئے تھے۔ شاہ صاحب بھی ”نسخ“ کی اس اصطلاح کو مانتے ہیں۔ متقدمین ”نسخ“ سے یہ مراد لیتے تھے کہ ایک مضمون پہلے مطلق بیان کیا گیا ہے، بعد میں دوسرے موقع پر اس کو منقید کر دیا۔ یا پہلے کوئی مضمون اجمالی طور پر بیان ہوا تھا، پھر اس کی تفصیل کی گئی۔ ان حالات میں لغوی طور پر یہ کہا جائے گا کہ دوسرے مضمون کو پہلے مضمون نے منسوخ کر دیا۔

متقدمین نے ”نسخ“ کی جو تعریف کی ہے، اس کے اعتبار سے تو بے شک قرآن کی آیات میں کثرت سے ”نسخ“ موجود ہے۔ بات یہ ہے کہ کئی سورتوں میں عموماً اصول اور کلیات بیان کیے گئے ہیں، اور مدنی سورتوں میں ان اصول اور کلیات کی تشریح اور تفصیل ہے۔ ظاہر ہے کہ تمدنی طور پر ایک قوم کو درجہ بدرجہ ترقی کی منر لیں ملے کرنا ہوتا ہیں۔ چنانچہ تدریجی ترقی دینے والا کوئی استاد اس طریق بیان سے نہیں بچ سکتا۔ راہ ترقی پر چلتے ہوئے ایک درجہ کے بعد دوسرے درجہ میں جو تبدیلی ہوتی ہے، اس تبدیلی کو جو قطعاً طبعی ہے، میوہ نہیں سمجھا جاسکتا۔ اس سے کسی قسم کے کوئی شکوک پیدا ہونے چاہئیں۔ لیکن متقدمین کے بعد علمائے متاخرین کا زمانہ آیا تو انہوں نے نسخ کا ایک خاص مطلب معین کر لیا۔ انہوں نے یہ سمجھا کہ جیسے قرأت کے تفصیل احکام پر قرآن کے تفصیل اور امر کے بعد عمل کرنا منوع ہے۔ اسی طرح قرآن میں بعض آیات ایسی ہیں جن کو بعد کی آیات نے منسوخ کر دیا ہے۔ اور اس لیے ان پر عمل کرنا مطلقاً جائز نہیں۔

ان معنوں میں نسخہ کی اس اصطلاح کا عام طور پر اس زمانے میں رواج ہوا۔ جب کہ فقہاء میں آپس میں اختلاف اور تضارب پیدا ہو چکا تھا۔ چنانچہ شاہ صاحب تاج الدین کی اس اصطلاح کے مطابق تفسیر ان میں نسخہ کے سرے سے قائل ہی نہیں۔ لیکن واضح رہے کہ وہ نسخہ کے متعلق عام عقیدہ کی تردید اور اس کی اصلاح میں حکیمانہ اسلوب بیان اختیار کرتے ہیں۔ وہ جانتے ہیں کہ اہل علم ایک عرصہ دراز سے نسخہ کو مانتے چلے آ رہے ہیں۔ اور جو شخص کلی طور پر نسخہ کا انکار کرتا ہے اسے معتزلہ میں شمار کریں گے۔ اور اس کی بات پر غور کرنا ہی چھوڑ دیں گے۔ اپنے زمانے کے اہل علم کے اس عام رجحان کے پیش نظر شاہ صاحب اس مسئلے کو تدریجاً سمجھنے کی سعی کرتے ہیں۔

”پہلے اہل علم تفسیران میں پانچ سو آیتیں منسوخ مانتے رہے لیکن شیخ جلال الدین سیوطی نے اپنی کتاب ”الاتقان فی علوم التفسیر“ میں صرف بیس آیتیں منسوخ تسلیم کی ہیں۔ اس مسئلے میں جلال الدین سیوطی اپنے مقتدا اور پیشرو قاضی ابوبکر محمد بن عبد اللہ المعروف بہ ابن العربی مالکی متوفی ۷۲۳ھ کے نقش قدم پر چلے ہیں۔ اس کے بعد شاہ صاحب ان بیس آیتوں میں سے پندرہ کی اس طرح تطبیق کرتے ہیں کہ ان کا منسوخ ہونا ساقط ہو جاتا ہے۔ آخر میں صرف پانچ آیتیں ایسی رہ جاتی ہیں جنہیں شاہ صاحب منسوخ تفسیر دیتے ہیں۔ ہماری رائے یہ ہے کہ جس شخص نے ان پندرہ آیتوں کی تطبیق غور سے پڑھی ہو، وہ باقی ماندہ پانچ آیتوں

۵ امام عبد القادر بغدادی لکھتے ہیں کہ ہمارے زمانے کے بعض قدر یہ کہتے ہیں کہ تفسیران میں نہ کوئی ناسخ آیت ہے اور نہ منسوخ۔ یہ تدری عالم ابوسعید اصفہانی خراسانی میں الامام رفیع الدین زر کلی صفحہ ۲۲۸۔

میں بھی بڑی آسانی سے تطبیق دے سکتے ہیں۔ ہمارے خیال میں شاہ صاحب کا اصل مقصود تو یہی ہے کہ تفسیر آن مجید میں سرے سے کوئی آیت منسوخ نہیں، مگر وہ اس بات کو مصلحت کی وجہ سے صراحتاً نہیں کہتے۔ کیونکہ اس طرح صراحتاً کہنے سے ان کی بات معتزلہ کے قول کے مشابہ ہو جاتی۔ اور عالم اہل علم اس پر غور کرنا ہی چھوڑ دیتے۔ اور شاہ صاحب جو اصلاح کرنا چاہتے تھے وہ نہ ہوتی۔ اس غرض کے لیے آپ نے یہ حکیمانہ اسلوب اختیار کیا کہ السیوطی نے جو بیس آئین منسوخ مانی تھیں ان میں سے جو مشکل تحقیق ان کو حل کر کے یہ ثابت کر دیا کہ یہ منسوخ نہیں ہیں۔ اور نہایت آسان آیتوں میں نسخ مان لیا۔

ان پانچ آیات میں سے جن کو شاہ ولی اللہ صاحب نے منسوخ مانا ہے جو آیت سب سے مشکل ہے اسے ہم یہاں مثال کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ امام ولی اللہ "الغز الکبیر" میں لکھتے ہیں کہ آیت "کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت" ان شَرَكْتَ خَيْرٌ مِنَ الْوَصِيَّةِ لِلَّذِينَ دَالَتْ رَبَّنِي بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ (بقمرہ - ۱۸۱) "فرمان کرو یا گیتم پر جب حاضر ہو کسی کو تم میں مرت لبرطیکہ چھوڑے کچھ مال وصیت کرنا ماں باپ کے واسطے اور رشتہ داروں کے لیے انصاف کے ساتھ یہ حکم لازم ہے پر ہیرگاروں پر"۔ اور اس کی ناسخ آیت ہے "يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ الْخِطِّ الْأُنثِيَّ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَمَا لَكُم مِّنْ مَّا تَرَكَ الْوَالِدُ وَالْأُولَادُ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدُ وَالْأُولَادُ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدُ وَالْأُولَادُ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدُ وَالْأُولَادُ" (نساء - ۱۱) "حکم کرتا ہے تم کو اللہ تمہاری اولاد کے حق میں کہ ایک مرد کا حصہ ہے۔ برابر دو عورتوں کے۔ پھر اگر صرف عورتیں ہی ہوں دو سے زیادہ تو ان کے لیے ہے دو تہائی اس مال میں سے جو چھوڑا"۔

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث "لا وصیۃ لوارث"

آیت "کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت" میں تو والدین کے لیے وصیت کرنے

کو ضروری قرار دیا گیا ہے۔ لیکن اس کے بعد جو آیت ہے اس میں والدین اور اقارب کے لیے وراثت میں سے شرعی حصے مقرر کر دیئے گئے ہیں۔ اس لیے اب ضروری نہیں رہتا کہ مرنے والا وصیت کر جائے۔ اسی بنا پر شاہ صاحب نے پہلی آیت کو قطعی طور پر منسوخ مان لیا۔ واقعہ یہ ہے کہ اگر کبھی کوئی ایسی صورت ممکن نہ ہوئی کہ کسی وجہ سے وارث بھی غیر وارث ہو جاتے اور والدین بھی اپنی اولاد کی وراثت سے محروم قرار دیئے جاسکتے تو اس آیت کی توجہ نہ مان لیکن تھی۔ اور واقعی اسے منسوخ ہی ماننا پڑتا۔ لیکن اس معاملے میں میرے شخصی حالات ایسے تھے جن کی بنا پر مجھے خاص طور پر اس امر میں غور کرنے کا موقع ملا۔ میری والدہ غیر مسلمہ تھیں اور میرے ساتھ ہی رہتی تھیں۔ ایک دفعہ کا ذکر ہے کہ میں سخت بیمار ہو گیا۔ اور مجھے یہ شک لاحق ہوئی کہ اگر میں مر گیا تو اس بیچاری کو کوئی نہیں بچھے گا۔ اس دنت جو اس کی اتنی تواضع کی جاتی ہے تو وہ محض میری وجہ سے ہے۔ میرے مرتے ہی یہ بیچاری اس توجہ سے محروم ہو جائے گی۔ اب میری سمجھ میں آیا کہ آیت "کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت....." میں وصیت کا کیا مطلب ہے۔ اور اگر کسی کو اس طرح کے حالات پیش آئیں تو واقعی اس کے لیے وصیت کرنا لازمی ہو جاتا ہے۔ چنانچہ میرے نزدیک اس آیت پر عمل کرنے کی ایک صورت نکلی آئی، اس لیے میں اس آیت کو منسوخ قرار دینے کا اب ضرورت نہیں سمجھتا۔ بے شک تطبیق کے لیے ہم نے یہاں ایک عمومی اور مطلق حکم کو خاص حالات کے ساتھ مقید کر لیا ہے اور ظاہر ہے کہ اس میں کوئی امر مانع نہیں ہو سکتا۔ یہ فقہ تہران کا بہت بڑا وسیع باب ہے۔ علیٰ هذا القیاس باقی چار آیتوں میں بھی تطبیق بہت آسان ہے۔ اس طرح کی ناسخ آیت کو "اولیٰ کے حکم میں مان لیجئے اور منسوخ کو غیر اولیٰ سمجھئے یا ایک معزیت" پر حال ہے تو دوسری رخصت" پر

میں سمجھتا ہوں کہ شاہ صاحب نے فسران میں فی الجملہ نسخ کے انکار کے لیے

اس طرح ایک حکیمانہ طرز بیان اختیار کیا ہے۔ ورنہ آیت کتب علیکم اذا
 حضوا حدکم الموت کے متعلق کیسے ممکن ہے کہ جس بات کو میں
 سمجھ گیا، شاہ صاحب کا نظر اُدھر نہ گئی ہو، اس ضمن میں باقی ماندہ جو چار آیات
 ہیں، وہ میرے اس بیان کی شاہد ہیں۔ شاہ صاحب نے السیوطی کی تسلیم کردہ بیس
 منسوخ آیتوں میں سے جس طرح پندرہ کو تطبیق دی ہے، اور ان کا منسوخ نہ ہونا
 ثابت کیا ہے، ان قواعد پر بڑی آسانی سے ان چار مذکورہ آیات کی بھی تطبیق ہو
 سکتی تھی۔ میرے خیال میں عالم ذہنیت کو توثیق اور انتشار سے بچانے کے لیے
 شاہ صاحب نے یہ طریقہ اختیار کیا ہے۔ اس طرح کی ایک مثال ہمیں شاہ صاحب کی
 کتاب "المسویٰ" میں بھی ایک جگہ ملتی ہے۔ فرماتے ہیں کہ بعض اوقات شارح غیر مطہر
 چیز کو مطہر کجرجہ پر رکھ دیتا ہے۔ اس سے مقصد یہ ہوتا ہے کہ یہ چیز جس کی
 تطہیر زیر بحث ہے، وہ نجس ہی نہیں، مگر چونکہ ذہنیت عامہ اسے نجس سمجھتی چلی
 آتی ہے۔ اور اب اگر اس کی سبائست کی نفی کر دی جائے۔ تو ذہنیت عامہ اس
 سے اباکرے گی۔ اس لیے اس غیر مطہر چیز کے متعلق یوں کہہ دیا جاتا ہے کہ یہ
 دوسری چیز سے جو اس کے بعد واقع ہوئی ہے، پاک ہو جاتی ہے۔ "المسویٰ کی عبارت
 حسب ذیل ہے۔" ابراہیم بن عبد الرحمن بن عوف کی اُم ولد کا ذکر ہے کہ انہوں نے
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زوجہ محترمہ حضرت اُم سلمہؓ سے پوچھا کہ میں جو کپڑا
 پہنتی ہوں وہ لمبا ہوتا ہے اور چلنے وقت زمین پر گھسٹا پڑتا ہے۔ اور میں میلی کچلی
 جگہ میں چلتی پھرتی ہوں۔ اس کے متعلق کیا حکم ہے۔ حضرت اُم سلمہؓ نے فرمایا کہ
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ "یطھوہ ما بعدہ" یعنی ایک جگہ سے
 اگر میل کچلی لگتی ہے تو دوسری جگہ سے گھس کر پاک ہو جاتی ہے۔

شاہ صاحب لکھتے ہیں۔ امام النووی نے ”المنہاج“ میں لکھا ہے کہ گلی اور بازار کا کچھڑ جس کو عام طور پر نجس سمجھا جاتا ہے، نجس کے حکم میں نہیں ہے۔ کیونکہ اس سے بچنا ناممکن ہے۔ ”ہدایہ“ میں امام محمد سے مروی ہے کہ جب وہ حنابلہ کے شہر ”لے“ میں داخل ہوئے۔ اور انہوں نے وہاں میل کچل اور کچھڑ وغیرہ کی کثرت دیکھی تو آپ نے فتویٰ دیا کہ اس کے زیادہ گننے سے نماز ممنوع نہیں ہے اس سے بخارا کے کچھڑ کے غیر نجس ہونے کے متعلق قیاس کر لیا گیا۔

ربط آیات

جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے، شاہ صاحب نے تشریح مجید کے جملہ مطالب اور مقاصد کو پانچ علوم میں تقسیم کیا ہے۔ چنانچہ یہاں تک تشریح عظیم کے بارے میں شاہ ولی اللہ صاحب کی کتابوں سے جس قدر بھی بحث کی گئی ہے، وہ تمام کی تمام ان علوم پنجگانہ کی ہی عقلی تشریح سے متعلق ہے۔ اب تشریح کے اسلوب بیان اور نظم آیات کا سوال آتا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ تشریح نے علوم پنجگانہ کے مضامین کو ایک خاص طریقے سے بیان کیا ہے۔ اور پھر یہ مضامین الگ الگ سورتوں میں منقسم ہیں۔ بظاہر سورتوں کے مضامین میں ایسا ربط جیسا کہ عام طور پر علمی کتابوں میں پایا جاتا ہے، نظر نہیں آتا۔ آپ مولانا شبلی مرحوم کی زبان میں تشریح کے مضامین کی اس ترتیب کو یوں کہہ لیجئے گویا کہ مختلف بھونوں کا ایک ڈھیر ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحب عام طور پر تشریحی معارف کو بیان کرتے وقت آیات کے باہمی ربط اور نظم کی طرف توجہ نہیں فرماتے، ان کا کہنا یہ ہے کہ عربوں کی قوم ان پڑھ تھی، اس ان پڑھ قوم کو سمجھانے کے لیے ان کی عادات اور مزاج

کے مطابق خود ان کے طرز بیان اور محاورات میں تشرّان نے اپنے مقاصد بیان کئے ہیں۔ تشرّان کا اصل مقصد ان کو سمجھانا اور ان کا تزکیہ تھا۔ اس سلسلے میں مضامین کی تحریر یا طرز بیان کے اظہار یعنی بات کو پھیلا کر کہنے سے بچنے کی کبھی سعی نہیں کی۔ تشرّان کے پیش نظر دراصل یہ تھا کہ جو لوگ اُس کے مخاطب ہیں، انہیں اپنے مقاصد سے آگاہ کرے اور انہیں اپنی بات ذہن نشین کرادے۔ واقعہ یہ ہے کہ تشرّان اپنے اس مقصد میں کامیاب ہوا۔ ایک علمی کتاب اگر اس طرح انسانوں کی ایک جماعت کو بلند کر دیتی ہے اور عملاً اس کی افادیت اور کار آمد ہونے کا دنیا کو عینی ثبوت مل جاتا ہے، تو ظاہر ہے کہ اسے جانتے کے بعد ایک حکیم کی نظر میں اس امر کی زیادہ اہمیت باقی نہ رہے گی کہ اس کتاب کے طرز بیان میں کہاں تک تسلسل ہے۔ دراصل یہ بات ہے، جس کی بنا پر ہمارے خیال میں شاہ ولی اللہ صاحب نے تشرّان کی معارف کی تشریح و توضیح کرتے وقت نظم و ربط آیات کے موضوع پر زیادہ توجہ نہیں کی۔ چنانچہ ”الفوز الکبیر“ میں ارشاد فرماتے ہیں :-

”تشرّان کے ان علوم پنجگانہ کو اس عہد کے عربوں کے محاورہ کے مطابق بیان کیا گیا ہے۔ بعد میں متاخرین کے ہاں جس اسلوب کا رواج ہوا، تشرّان نے اپنے طرز بیان میں اس کی پیروی نہیں کی۔ یہی وجہ ہے کہ ایک بات کہتے کہتے دوسری بات بیان کر دیتے اور ایک مطلب سے دوسرے مطلب پر آنے کے لیے جو مناسبت اور ہمبند ضروری سمجھی جاتی ہے، اس کی رعایت نہیں کرتی، بلکہ جس چیز کو بندوں کے لیے اہم سمجھا، اسے بیان کر دیا۔ اس سلسلے میں اگر کوئی بات مقدم آگئی تو اسے مقدم رہنے دیا۔ اور اگر کوئی بات مؤخر ہو گئی

میں سے ربط آیات کے فن کے بیان میں شاہ عبدالعزیز نے خاص طور پر سبقت کی۔
 ربط و منطق آیات کے سلسلے میں شاہ دلی اللہ صاحب کے نقطہ خیال کو جہاں
 تک میں سمجھ سکا ہوں اس بارے میں میری رائے یہ ہے کہ شاہ صاحب تشران کے
 مذکورہ بالا علوم پنجگانہ کے بیان میں ترتیب اور ربط کے قائل نہیں ہیں۔ مثلاً یہ کہ
 تشران میں جس قدر احکام ہیں، وہ ایک جگہ بیان کیے گئے ہوں۔ اس کے بعد
 یہود و نصاریٰ، مشرکین اور منافقین سے بحث و مناظرہ کا باب خاص ترتیب سے
 آئے۔ بعد ازاں تذکیر بالاد اللہ کا ذکر ہو۔ پھر ایم اللہ کا۔ اور اسی طرح تذکیر
 بالموت و ما بعدہ کا۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ شاہ صاحب آیتوں اور سورتوں
 میں ربط کا انکار کرتے ہیں۔ مثلاً سورہ بقرہ کی آیت ”یٰٰہٰی اسرائیل“ جس
 کا اوپر حوالہ دیا جا چکا ہے، اس پر جو حاشیہ ہے اس میں شاہ صاحب کی
 تشریح ملاحظہ ہو۔ فرماتے ہیں :-

”مترجم کے نزدیک یہاں سے لے کر ”سیقول السفہاء“ تک جو کچھ
 بیان کیا گیا ہے اس کا خلاصہ مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس امر کی طرف
 اشارہ فرماتے ہیں کہ ہمارے پیغمبر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت
 نتیجہ ہے حضرت ابراہیمؑ کی دعا کا جو تو رات میں مذکور ہے۔ نیز
 اللہ تعالیٰ یہاں ملت حقیقی کو ترجیح دیتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ بعثت محمدیؐ کا مقصد اسی
 ملت حقیقی کا نیا ہے۔ پھر یہود کا اس قول کی بھی تردید کی گئی ہے کہ حضرت یعقوبؑ نے مرتے
 وقت بنی اسرائیل کو یہودیت کی وصیت کی تھی۔ ازاں بعد انبیاء میں تفریق کرنے کی
 ممانعت کی گئی ہے۔ یعنی یہ کہ آدمی ایک کو مانے، اور دوسرے
 کا انکار کرے۔

الغرض شاہ دلی اللہ صاحب نے تشران کے اس طویل مضمون کو ذرا سی تشریح

سے مربوط بنا دیا ہے، اور اس طرح ان تمام آیات میں ایک دوسرے کے ساتھ ربط اور تناسب پیدا ہو گیا ہے۔

میری توجہ شروع ہی سے قرآن کی آیات اور سورتوں کے باہمی ربط و تناسب کی طرف رہی ہے۔ چنانچہ آہستہ آہستہ اس سلسلے میں بعض بعض لطیف نکات میری سمجھ میں آتے گئے ہیں۔ مولانا شیخ الہند سے اس کا ذکر کیا تو حضرت نے اس ضمن میں مجھے بعض نادر فوائد تلقین فرمائے۔ مثلاً ایک غزوہ کا ذکر کرتے ہوئے قرآن کے اندر برہنہ یعنی سُورہ کی حرمت کا مسئلہ آگیا ہے۔ حضرت مولانا نے غزوہ مذکور کے حالات کے ساتھ برہنہ کے مضمون کا ایسا لطیف ربط بیان فرمایا کہ دوسری تفسیروں میں کہیں نہیں ملتا۔ مولوی احمد علی صاحب نے مجھ سے سن کر اسے اپنے قرآن کے حاشیے میں نقل کر دیا ہے۔ مولانا شیخ الہند نے مجھ سے ایک دفعہ فرمایا کہ جن لوگوں نے ربط آیات پر بحث کی ہے، ان کی یہ بحث اس قدر سرسری ہے کہ اس سے کہیں بہتر ہوتا کہ وہ اس میں قدم ہی نہ رکھتے۔ لیکن چونکہ یہ مسئلہ بڑا اہم تھا، اور اس کے لیے زیادہ وقت کی ضرورت تھی، اس لیے حضرت خود اس طرف توجہ نہ کر سکے۔

قرآن کی آیات و سورتوں میں ربط کے فن کی طرف میری توجہ سب سے پہلے اس

۵ صحابہ کرام نے جنگ احد میں شہیدوں کی حالت زار دیکھی تو کہا: "السرین" یعنی ہم اپنے مقتولوں کا زیادہ سے زیادہ بدلہ لیں گے۔ اس پر خدا تعالیٰ نے فرمایا کہ جب معمولی لڑنے کے معاملوں میں تم رہو اور زیادتی کو ناجائز قرار دے چکے ہو تو یہاں بھروسہ زیادتی کو کیسے جائز قرار دیتے ہو! اصنافِ مصافحہ کا یہ مطلب لینا کہ رہا کھانا تو جائز ہے مگر اصنافِ مصافحہ حرام ہے، بالکل غلط ہے کیونکہ رہا رستوں کی حرمت سورہ بقرہ میں صاف طور پر واضح کر دی گئی ہے۔

وقت مبذول ہوئی جب جلال الدین السيوطی کی کتاب "الاتقان فی علوم القرآن" پڑھتے وقت قاضی ابوبکر ابن العربی کا ایک مقولہ میری نظر سے گزرا، جس میں وہ فرماتے ہیں کہ ہم نے ربط آیات کے ضمن میں بڑے بڑے علوم کا دفتینہ پایا۔ لیکن جب لوگوں کو ان چیزوں کا طالب نہ دیکھا تو ہم نے ادھر سے توجہ بٹائی۔ میں ربط آیات کے مسئلے پر تقریباً چالیس برس سے غور کر رہا ہوں۔ اس سلسلے میں میں نے شاہ ولی اللہ صاحب کی حکمت کی روشنی میں تفسران مجید کے چند مقاصد معین کیے ہیں۔ پھر ان کے پیش نظر میں نے تفسران کی ہر ایک سورت کا ایک خاص موضوع اور اس کے نفس مضمون کا تعین کیا۔ اور اس طرح میں سورتوں میں تسلسل قائم کرنے میں کامیاب ہو سکا ہوں۔ تفسران معارف و مطالب میں اس بحث و تحقیص کے ضمن میں مجھے شاہ ولی اللہ صاحب کے علاوہ کسی اور حکیم کے افکار سے مدد لینے کی ضرورت نہیں پڑی۔ میں نے تفسران سے جو کچھ اخذ کیا ہے اور جو بھی معانی مضامین تفسران سے استنباط کیے ہیں، مجھے ان کے تعین اور تائید کے لیے شاہ صاحب کی حکمت سے باہر جانے کی ضرورت پیش نہیں آئی۔

قرآن مجید کی کسی آیت کی تفسیر میں جہاں کہیں میں نے عام مفسرین سے اختلاف کیا ہے وہاں میں نے شاہ ولی اللہ صاحب کے اصول کو اپنے لیے سند مانا ہے۔ بعض ایسے مواقع بھی ہیں کہ میں نے شاہ عبدالعزیز، شاہ رفیع الدین، مولانا اسماعیل ہشید اور مولانا محمد قاسم کے اقوال کو حجت بنایا ہے۔ اور شاذ و نادر ہی ایسا ہوا ہے کہ میں نے محض اپنے شک و رائے کی بنا پر دوسرے مفسرین سے اختلاف کیا ہو۔ جہاں کہیں اس طرح کی کوئی بات ہے، میں ایسے موقع پر صراحتاً بتا دیا کرتا ہوں کہ یہ میری سوچی ہوئی بات ہے۔ سننے والوں کو اختیار ہے کہ وہ اسے قبول کریں یا رد کر دیں۔ مگر جن چیزوں میں ائمہ ادا سا تذہ کی سند موجود ہو۔ ادا ان کی تشریح اور تفسیر کے مطابق آیات میں تناسب اور ربط پیدا ہو سکے تو میرا جی چاہتا ہے کہ

اہل علم اس کے قبول کرنے میں ابا نہ کریں۔

اسلام کا قانون اساسی

علمائے اصول فقہ کے نزدیک اصول دین چار ہیں۔ کتب یعنی تفسران مجیدہ۔ سنت، اجماع اور قیاس۔ لیکن درحقیقت یہ تعبیر ٹھیک نہیں۔ جہاں تک قیاس کا تعلق ہے، اصول دین کے اعتبار سے اس کی اپنی کوئی مستقل حیثیت نہیں کیونکہ قیاس تو وہی معتبر ہوگا جو کتاب، سنت اور اجماع سے استنباط کیا گیا ہو۔ اس کے بعد تین اصول رہ جاتے ہیں۔ شاہ ولی اللہ سنت کو قرآن سے مستنبط مانتے ہیں لیکن ان کے نزدیک استنباط کا طریقہ وہ نہیں ہے جو ائمہ فقہاء میں مروج ہے چنانچہ شاہ صاحب نے حکمت کے اصول پر استنباط کرنے کے طریقے اور ان کے اصول بھی مقرر کئے ہیں۔ "خیر کثیر" میں انہوں نے اس مسئلے کی مزید تفصیل کی ہے۔ سنت کے متعلق شاہ صاحب کے اس نظریہ کو تسلیم کر لیا جائے تو اصول دین کے لحاظ سے اس طرح سنت کی حیثیت ایک مستقل اصل کی نہیں رہتی، بلکہ وہ تفسران ہی کی تشریح اور تفصیل بن جاتی ہے۔

باقی رہ گیا اجماع کا معاملہ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد سے خلافت راشدہ کے دور اتفاق کے آخری وقت یعنی شہادت عثمان (۳۵ھ) تک شاہ صاحب کی تحقیق میں مسلمانوں میں کبھی اختلاف نہیں ہوا۔ اس دور کو وہ دور اجماع کہتے ہیں۔ اس کی تفصیل انہوں نے اپنی کتاب "ازالۃ الھما" میں پیش کی ہے۔

۵ اس کی سند شاہ صاحب کی عبارت میں مجھ کو نہیں ملی۔ مولانا سندھی فرماتے ہیں کہ شاید الفہم الکبیر میں اس کا ذکر ہے۔ نورالحی العلوی

شاہ صاحب اس دور کو "خیر القرون" قرار دیتے ہیں۔ ساری دنیا جانتی ہے کہ اس دور میں مسلمانوں کے پاس اساسی قانون کے طور پر سوائے قرآن مجید کے اور کوئی لکھی ہوئی چیز نہیں تھی۔ اس لیے ان کا دار و مدار یا تو قرآن مجید پر تھا یا اس سنت پر جو قرآن مجید سے استنباط کی گئی تھی۔ اور ایک لحاظ سے یہ قرآن مجید کی عملی تشریح اور تفصیل ہی تھی۔ ان حالات میں ظاہر ہے جو بھی فیصلے ہوئے ان سب کا دار و مدار کتاب و سنت پر تھا۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ علمائے اصول فقہ کے پیش کردہ چار اصول دینی میں سے قیاس تو کسی صورت میں بھی اصول میں سے شمار ہی نہیں ہو سکتا۔ اس کے بعد اجماع ہے۔ اجماع کے متعلق ہم ابھی بیان کر آئے ہیں کہ اس کا دار و مدار سلسلے کا سارا کتاب سنت پر ہے۔ سنت کے بارے میں شاہ صاحب کے رائے یہ ہے کہ یہ قرآن سے مستنبط ہے۔ مختصر یہ ثابت ہوا کہ دین کی اصل صرف قرآن ہے اور قرآن ہی دین کا قانون اساسی ہے۔ اور اسی پر دین کا تمام تر انحصار ہے۔ وما ینبط عن الہدی ان ہو الا وحی یوحی" میں "حو" سے مراد قرآن ہے۔ یعنی مطلب یہ ہے کہ ہمارا رسول دین کے معاملے میں اپنی خواہش کی بات نہیں کہتا۔ یعنی اس میں رسول کی ذاتی خواہش کا کوئی دخل نہیں۔

قرآن سنت اور اجماع کی مثال یوں سمجھئے کہ ایک اساسی قانون ہے۔ ظاہر ہے اس اساسی قانون پر جب عمل درآمد شروع ہوتا ہے تو غلطیوں کی حالت کے مطابق چند تمہیدی قوانین بنانے پڑتے ہیں۔ فرق یہ ہوتا ہے کہ یہ قانون اساسی غیر متبدل ہے۔ اور تمہیدی قوانین ضرورت کے وقت بدلے جاسکتے ہیں۔ ہم ان تمہیدی قوانین کو سنت کہتے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے بعد حضرت عثمان کی شہادت تک مسلمانوں کی مرکزی جماعت نے باہم اصلاح و مشورے سے بالاتفاق ان تمہیدی

قوانین کی تشکیل کی تھی۔ بعد میں جوں جوں زمانہ گزرتا جاتا ہے اور نئی نئی ضرورتیں پیدا ہوتی ہیں۔ تو ان کے مطابق تہمیدی قوانین کی بھی اور تشریحیں کرنی پڑتی ہیں۔

تشریح مجید میں نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کو "شاورہ" اور "ہم" فی الامر، یعنی جب کوئی معاملہ درپیش ہو تو صحابہ سے مشورہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ بعض لوگوں نے اس کے یہ معنی کئے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ضروری نہیں تھا کہ وہ صحابہ سے مشورہ کرتے۔ یہ آپ کی مرضی پر منحصر تھا کہ اگر چاہتے تو مشورہ کر لیتے اور اگر نہ چاہتے تو نہ کرتے۔ امام ابو بکر جصاص رازی متوفی ۳۴۰ھ نے اپنی تفسیر مسما "احکام التشریح" میں اس رائے کی بڑی تفصیل سے تردید کی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کی طرف سے مامور تھے کہ آپ کی صحبت اور تعلیم سے صحابہ کی جو جماعت تشریح پر عمل کرنے کے لیے تیار ہوئی تھی اور جسے تشریح نے "السابقون الاولون من المهاجرین والانصار" کا نام دیا ہے، آپ ان سے مشورہ فرماتے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان "السابقون الاولون من المهاجرین والانصار" کے مشورے سے جو تہمیدی قانون بنائے وہ سنت ہے۔ سنت کو ہمارے فقہائے حنفیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء راشدین میں مشترک مانتے ہیں۔ اور اس مسئلے میں ہماری رائے بھی یہی ہے۔ یہ سنت جیسا کہ ہم ابھی بیان کر آئے ہیں، تشریح ہی ہے استنباط کی گئی ہے۔ آج کل کی اصطلاح میں اس کو "بائی لاز" کہا جاتا ہے۔ جیسے "تغریب ہند" اصل ہے اور اس کا ضابطہ "فوجداری" "بائی لاز" "اول قانون ہے۔ اور "بائی لاز" اس کی تفصیل۔ اجماع سے مراد یہ ہے کہ مشورہ سے اکثر رائے سے اور کثرت

جو فیصلہ ہو، وہ اجماع ہے۔ قیاس کی ضرورت اس لیے پیش آتی ہے کہ نئے زمانے میں نئی نئی ضرورتوں سے دو چار ہونا پڑتا ہے۔ اور ان کے لیے لازمی ہوتا ہے کہ "نئے بائی لاز" بنائے جائیں۔

اس تمام تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ تشران مجید کی حیثیت قانون اساسی کی ہے۔ یہ غیر تبدیل ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت اور تعلیم سے اس قانون اساسی پر عمل کرنے والی صحابہ کی ایک جماعت تیار ہوئی تھی، جسے "تشران میں" السابقون الاولون من المهاجرین والانصار کے نام سے یاد کیا گیا ہے۔ اس جماعت نے تشران کی روشنی میں اور اس سے استنباط کردہ جو تہمدی قوانین بنائے، وہ بھی سنت میں داخل ہیں۔ یہ جماعت حضرت عثمان کی شہادت تک متفق اور متحد رہی۔ چنانچہ ان کا یہ دور "خیر القرون" کہلاتا ہے۔ اس دور میں اختلاف سے پہلے پہلے جو فیصلے ہوئے، وہ سب مسلم اور مستند ہیں۔

حضرت عثمان کے بعد تشران و سنت اور اس "خیر القرون" کے اجماعی فیصلوں کی اساس پر ہر زمانے کے لیے نئے نئے "بائی لاز" بنتے رہے ان بائی لاز بنانے والوں کو تشران نے "والذین اتبعوہم باحسان" کا نام دیا ہے چنانچہ ارشاد ہوتا ہے: "السابقون الاولون من المهاجرین والانصار والذین اتبعوہم باحسان رضی اللہ عنہم ورضوا عنہ"۔ "مہاجرین اور انصار میں جو سابقین اولین ہیں نیز جو ان کے بعد آئے اور انہوں نے نیک کاموں میں ان کی پیروی کی ان سب سے اللہ راضی ہوا اور یہ سب کے سب اللہ سے راضی تھے"۔ مختصر اُصل قانون اساسی تو معین ہے: "بائی لاز" اس وقت اور تھے۔ اور اس وقت اور ہوں گے۔ ان میں زمانے کی ضرورتوں کے مطابق فروعی

تبدیلیاں ہوتی رہیں گی۔ اور نئی نئی پیش آنے والی صورتوں کے متعلق پہلے احکام سے مزید قاعدوں کا استخراج ہوتا رہے گا۔ اسی کا نام فقہ ہے۔

الغرض اسلام کا اساسی قانون صرف تشران ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم اور تزکیہ سے اس اساسی قانون پر عمل کرنے والی ایک جماعت بنی جس کا مرکز نبی حصہ مہاجرین اور انصار کا پہلا طبقہ تھا۔ ان کا ہر قول و فعل خدا تعالیٰ کے ہاں پسندیدہ تھا۔ مہاجرین اور انصار کے اس طبقے کا عہد حضرت عثمان کی شہادت تک رہا۔ اس زمانے میں ان لوگوں نے جس طرح تشران پر عمل کیا، اور تشران کے اساسی قانون سے جو احکام مستنبط کئے، ان کا اتباع قیامت تک مسلمانوں کے لیے ضروری ہے، جو چہیز اس دور اتفاق اور زمانہ وفاق میں متعین ہو گئی، اس کو اسی شکل میں اور اسی معنی میں قائم رکھنا "اتباع بالاحسان" ہے۔

اب جو جنوں زمانہ گزرے گا۔ اور نئے نئے حالات پیش آئیں گے تو مسلمانوں کی اس جماعت کا جو "اتباع بالاحسان" پر عامل ہوگی۔ اور تشران کے اساسی قانون کو نافذ اور رائج کرنا چاہے گی، فرض ہوگا کہ وہ نئے زمانے کے تغیرات پر سخت کرے۔ اور جس طرح مہاجرین اور انصار میں سے سابقین اولین نے تشران کے اساسی قانون سے استنباط کر کے اپنے لیے احکام و قواعد بنائے تھے، اسی طرح "اتباع بالاحسان" پر عمل کرتے والی یہ جماعت اپنے لیے تفصیلی احکام کا استخراج کرے۔ یہ اس دور کا اجماع ہوگا۔ اس ضمن میں "متبعین بالاحسان" کے ان اجماعی فیصلوں کو ماننا ضروری ہے۔

حاصل مدعا یہ کہ تشران کے اساسی قانون پر حکومت قائم کرنے والی جماعت کے متفقہ یا اغلبيت کے فیصلوں کا نام اجماع ہے۔ یہ اجماع آج بھی ہو سکتا ہے اور ہمیشہ ہوتا رہے گا۔ یہ کسی خاص زمانے یا عہد تک محدود نہیں۔ البتہ شرط یہ ہے

کہ یہ اجماع "اتباع بالا احسان" پر عمل کرنے والی جماعت کا ہو یعنی وہ جماعت
تسّرّان کے ساتھ ساتھ رسول اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام نیز مہاجرین اور انصار
کے عہد وفاق کے فیصلوں کو بھی اپنے لیے سند مانے۔ اور حقیقت یہ ہے کہ ان
کے یہ فیصلے دراصل قرآن سے علینہ کوئی چیز نہیں۔ بلکہ یہ تو محض "بائی لاز"
تھے، جو اساسی قانون یعنی تسّرّان کی عملی تفصیلات تھے۔ چنانچہ جس طرح ان
مہاجرین اور انصار نے اپنے لیے "بائی لاز" یا تمہیدی قوانین بنائے، اسی طرح
"اتباع بالا احسان" پر عامل جماعت آج بھی اساسی قانون یعنی تسّرّان مجید و راقول
کے اجماع یعنی ان "بائی لاز" یا تمہیدی قوانین یا سنت سے استنباط کر کے اپنے
لیے تشریحی "بائی لاز" بنا سکتی ہے۔ اور یہ سلسلہ ہمیشہ ہمیشہ تک جاری رہ سکتا ہے۔
ورنہ ظاہر ہے کہ اگر اس طرح اجماع کی اجازت نہ ہو اور تسّرّان کے اساسی قانون
پر عمل کرنے والوں کو نئے زمانے کے نئے حالات کی مناسبت سے اپنے لیے
تشریحی قوانین بنانے ممنوع ہوں تو کوئی نظام جو ترقی پذیر ہے، اور کوئی جماعت
جو ترقی کُن ہے، زیادہ دیر تک زندہ نہیں رہ سکتی۔

لیکن اس ضمن میں یہ بات بھی واضح رہے کہ دین اسلام کا اساسی قانون صرف
تسّرّان ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور مہاجرین و انصار میں سے سابقین
اولین کے عہد وفاق تک کے تمام فیصلے جسے ہم سنت کہتے ہیں، اسی اساسی
قانون کے مستنبط ہیں۔ اصل دین صرف تسّرّان ہے۔ اور یہ سنت اس کی عملی
تفصیل ہے۔ اس سنت کا تعین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نیز مہاجرین اور
انصار میں سے جو سابقین اولین تھے، ان کے اجماع سے ہوا یعنی اجماع فی نفسہ
دین کی کوئی مستقل اصل نہیں۔ بلکہ یہ تسّرّان کی حکومت قائم کرنے والی جماعت
کے اتفاق کا نام ہے۔ تسّرّان مجید کو اس شکل میں کہ صرف وہی دین اسلام کا اساسی

قانون ہے۔ اور اسی پر دین کا تمام تر انحصار ہے اور سنت یعنی اسلام کے دورِ اول کا اجماع اور فقہ یعنی زمانہ مابعد میں اس دور کے "اتباع بالاحسان" کرنے والوں کا اجماع، یہ سب کے سب قرآن کے اساسی قانون کے "بائی لاز" اور تشریحی "بائی لاز" ہیں، ہمارے نزدیک امامِ ولی اللہ دہلوی کی ہی وہ شخصیت ہے جس نے قرآن کو اس شکل میں مسلمانوں سے متعارف کرایا ہے۔

قرآن کا نصب العین

شاہِ ولی اللہ صاحب نے اپنی کتاب "حجۃ اللہ البالغہ" کے باب "الحاجۃ الی دین ینسخ الادیان" (ایسے دین کی ضرورت ہے، جو سب ادیان کو منسوخ کر دے) میں اس امر کی وضاحت کی ہے کہ قرآن کا مقصد اور نصب العین کیا ہے۔ اس کے بعد آپ نے ازالۃ الخفا میں "هو الذی ارسل رسولہ بالہدیٰ دین الحق لیظہرہ علی الدین کلہ" کی تفسیر کرتے ہوئے اس بیان کی مزید تفصیل کی ہے قرآن کے مطالب و معارف میں یہ بحث کہ آخر قرآن کا نصب العین کیا ہے اور وہ دنیا میں کیا کرنا چاہتا ہے، بڑی اہمیت رکھتی ہے۔ شاہِ ولی اللہ نے اس بارے میں جو کچھ فرمایا ہے، وہ ان کے علمی کمالات اور فوار میں سے ہے۔ یہ سوال کہ اس دین کو پہلے تمام ادیان پر فوقیت دینا کیوں ضروری تھا؟ اور پھر کیا یہ دین واقعی باقی تمام دینوں پر غالب آیا، یا غلبے کا یہ وعدہ محض ایک امید افزا خیال ہی بن کر رہ گیا، حجۃ اللہ اور ازالۃ الخفا میں مذکورہ بالا بابوں کو پڑھ لیا جائے تو اوپر کے دو سوالوں کا تشفی بخش جواب مل جاتا ہے۔ اب اگر قرآن کے مقصد اور نصب العین کا تعین ہو جائے اور اس بات کی بھی تحقیق ہو جائے کہ قرآن اپنے مقصد میں کہاں تک کامیاب ہو چکا ہے تو اس سے قرآن

کی حکمت بھی اسامی طور پر معین ہو جاتی ہے شاہ صاحب نے تفسیر ان کی اس حکمت کی مزید تشریح "حجۃ اللہ البالغہ" کے باب "آثار تفکرات" میں کی ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحب نے تفسیر شریف کا جو نصب العین معین فرمایا ہے، وہی ان کی حکمت کی اساس ہے۔ جب ہم "فلسفہ ولی اللہ" کا نام لیتے ہیں تو اس سے ہماری مراد حکمت ہے، جو شاہ صاحب کے نزدیک تفسیر قرآنی مقاصد کا لب لباب ہے۔ یہ حکمت اتنی ہی قدیم ہے، جتنی کہ خود یہ دنیا ہے۔ دنیا کی ارتقائی تاریخ کے ساتھ ساتھ اس حکمت نے کیسے کیسے ترقی کے مراحل طے کیے۔ شاہ صاحب نے اپنی کتاب "تأویل الاحادیث" میں اس پر بحث کیا ہے۔ حضرت آدم علیہ السلام کے زمانے میں زندگی کے کیا ضابطے اور شرائط تھے۔ ان سے کس طرح اس عہد کی حاجتیں پوری ہوتی تھیں۔ پھر اس کے بعد جیسے جیسے انسانیت ترقی کرتی گئی، اور اس کے ساتھ ساتھ افکار و خیالات میں بھی تبدیلیاں ہوتی رہیں، فلسفہ ولی اللہی ان مسائل پر بحث کرتا اور ان سب کے حل پیش کرتا ہے۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام سے پہلے جو دور تھا، شاہ صاحب اسے صائبین کا دور قرار دیتے ہیں۔ اس دور میں آدم، اوریس اور نوح علیہ السلام ہوئے۔ شاہ صاحب نے اپنی کتاب "تأویل الاحادیث" میں اس دور کی پوری تشریح کی ہے۔ ان کے نزدیک اوریس علیہ السلام طبعیات، ریاضیات اور الہیات کے بانی تھے۔ یہ حکمت اتنی ہی عالمگیر ہے، جتنی کہ خرد انسانیت ہے۔ اس کا مرکز کبھی ہند ہوا کبھی ایران اور کبھی یونان۔ یہ سب صائبی مراکز تھے۔ پھر حضرت ابراہیم علیہ السلام آتے ہیں، اور یہاں سے صنفی دور شروع ہوتا ہے۔ حُفّار یعنی ملت ابراہیمی کے پیرو اسی صائبی فلسفہ کو دوسرے رنگ میں بدل دیتے ہیں۔ یہ تبدیلی کیسے ہوئی! اسی کے اسباب کیا تھے! اور کس شکل میں ہوئی! "تأویل الاحادیث" میں شاہ صاحب نے بڑی تفصیل سے

اس پر بحث کی ہے۔ انسانی فسک کے ارتقاء کی تاریخ کا اس طرح تجزیہ کرنے سے خود انسانیت کی حقیقت اور ماہیت واضح ہو جاتی ہے۔ اہم جان سکتے ہیں کہ انسان کیا ہے اور انسانیت کا کیا مقصور ہے؟ مختصر لفظ صاحب کی اس حکمت کا خلاصہ یہ ہے کہ انسانی فسک کا ارتقاء روز اول سے ہی مسلسل چلا آتا ہے۔ دورِ صابین میں بھی یہی فسک تھا۔ پھر حنیفی دور میں اس نے دوسری صورت اختیار کی اور واقعہ یہ ہے کہ

دم بدم گر شود لباس بدل مزد صاحب لباس را چہ خلل
ہمارے بعض دوسرے حکمائے اسلام نے بھی اس مسئلے پر بحث کی ہے۔ لیکن انہوں نے اس سلسلے میں بہت تھوڑی سی چیز پر اکتفا کر لیا۔ اسی لیے وہ قرآن شریف کی سورہ ”انعام“ کو کبھی قابلِ اطمینان طریقے سے حل نہیں کر سکے۔ اس مسئلے کو پوری طرح سمجھنے کے لیے شاہ صاحب کی جملہ کتابوں کو عام طور پر اور تفہیمات الہیہ اور ”بدور بازغہ“ کو خاص طور پر بار بار پڑھنا چاہیے۔

سورہ ”انعام“ میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کے ذکر میں آیا ہے کہ انہوں نے رات کو ستارہ چمکتے ہوئے دیکھا تو فرمایا کہ یہ میرا رب ہے۔ جب ستارہ ڈوب گیا اور چاند نکلا تو کہنے لگے کہ یہ میرا رب ہے۔ چاند کے بعد سورج نکلا تو فرمایا کہ یہ سب سے بڑا ہے یہ میرا رب ہے۔ لیکن جب سورج بھی غروب ہو گیا تو کہنے لگے کہ میں ان ڈوبنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔ میں تو اس ذات کی طرف منہ کرتا ہوں جس نے زمین اور آسمانوں کو پیدا کیا۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام نے ستارے کو رب کیوں کہا؟ اور ستارے کے بعد چاند کو اور چاند کے بعد سورج کو رب کیوں کہنے لگے۔ بے شک ہمارے مفسرین نے اس عقدہ کو طرح طرح سے حل کرنے کی سعی کی ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان کی یہ کوششیں

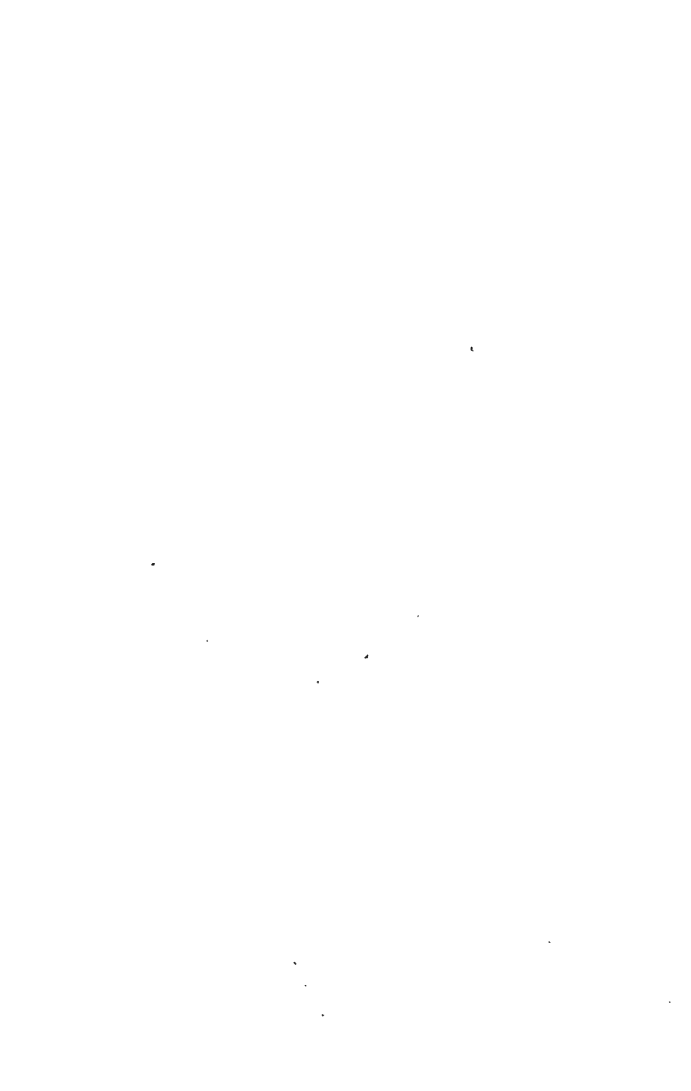
کسی طرح بھی کامیاب نہیں کی جاسکتی۔ سورہ "انعام" کی ان آیات کا صحیح مطلب اس وقت تک سمجھ میں نہیں آسکتا جب تک کہ انسانیت کا ارتقائی مندرجہ پیش نظر نہ ہو۔ اور ہم یہ نہ جان لیں کہ پہلے پہلے انسان مظاہر قدرت میں خدا کی جلوہ کو ذات اقدس کا منظر دے مانتا تھا۔ یہ انسانیت کا صحابی دور ہے۔ اس کے بعد قلب انسانی ذاتِ خداوندی کا جلوہ گاہ بناتا ہے۔ یہ حقیقت ہے۔

الفرقن شاہ ولی اللہ صاحب نے قرآن کے نصب العین کا تعین کرتے ہوئے اس امر کی بھی وضاحت کی ہے کہ قرآن کی اساسی حکمت کیا ہے۔ چنانچہ "تاویل الاحادیث" میں آپ نے ابراہیم علیہ السلام سے لے کر سرورِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم تک تمام انبیاء کرام کی زندگی کو اسی حکمت کی نظر سے دیکھا ہے۔ اور ان کی تعلیمات کو تدریجی ترقی کے اسی اصول پر حل کیا ہے۔ ہم نے متقدمین میں سے کسی حکیم کے کلام اس اہم مسئلے کو اس طرح مدون نہیں پایا۔ ہمارے نزدیک یہ شاہ صاحب کا سب سے بڑا علمی کمال ہے اور اسی لیے ہم ان کو امام مانتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ ان کے نام کے ساتھ امام کے لفظ کا اضافہ کیا جائے۔ بات یہ ہے کہ اگر ہم نے شاہ ولی اللہ صاحب کو اس بنا پر کہ انہوں نے قرآن کی اس اساسی حکمت کا تعین کیا ہے، امام مان لیا۔ تو اس سلسلے میں لامحالہ منصبِ امامت کے اصل سبب کی طرف ہر طالب علم کی توجہ ملتفت ہوگی اور اس طرح فلسفہ ولی اللہی کی اس اہمیت کو عام اہل علم بھی جاننے لگیں گے۔

یہاں ہم ایک بات کھول کر کہہ دینا چاہتے ہیں۔ اگر کسی صاحبِ فکر یا عالم کو اوپر کے سلسلہ بیان میں کسی حقے سے اختلاف ہو تو ہمارے نزدیک اس کا اختلاف کہ نا کوئی مخفیوب بات نہیں۔ ہم شاہ صاحب کی امامت پر محض اس بنا پر زور دیتے ہیں کہ انہوں نے انسانی فکر کو از اول تا آخر ایک تاریخی

تسلل میں مُرتب کر دیا گیا ہے، جس کی وجہ سے ان تمام انبیاء کی تعلیم میں جن کا ذکر تفسیر آن شریف میں ہے، ان کی وحدت پیدا ہو جاتی ہے۔ انسانی فکر کی تدریجی ترقی کا تعین اور پھر قرآن سے اس کی مطابقت کرنا، یہ خصوصیت ہے شاہ ولی اللہ صاحب کے کمالِ علم کی، جو انہیں قدرت کی طرف سے ودیعت ہوئی۔ اور اسی بنا پر ہم انہیں امام مانتے ہیں۔

جہاں تک ہمارا علم ہے، ہم نے کسی بڑے امام کے ہاں اس طرح کا جامع فکر جو تمام انبیاء کی تعلیمات کو ایک رشتہ خیال میں پرودے۔ اور ان میں تاریخی تسلسل اور تدریجی ارتقاء ثابت کرے، انہیں دیکھا۔ ہماری رائے یہ ہے کہ اگر شاہ صاحب کی اس حکمت کو تحقیق سے سمجھ لیا جائے تو تفسیر عظیم تحت اللفظ پڑھ کر بھی سمجھ میں آ سکتا ہے۔ اور اس کی چند ضرورت نہیں رہتی کہ آدمی کسی زائد تفسیر کا محتاج ہو۔



علم حدیث

حدیث کی علمی حیثیت

امام ولی اللہ صاحب، جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے، سنت کے تمام ابواب کو قرآن عظیم سے مستنبط مانتے ہیں۔ لیکن ان کے نزدیک انبیاء کا استنباط کرنے کا طریقہ ائمہ فقہاء کے اصول فقہ سے مختلف ہے۔ چنانچہ "خیر کثیر" میں فرماتے ہیں کہ میں کتاب الصلوٰۃ کے متعلق تمام صحیح حدیثوں کو قرآن سے استنباط کرنے پر قادر ہو گیا ہوں۔ میرا جی چاہتا ہے کہ اس موضوع پر ایک مستقل رسالہ لکھ دوں۔ "خیر کثیر" کی عبارت ملاحظہ ہو:-

"علوم حدیث میں سے ایک قرآن کی تفسیر اور اس سے استنباط کرنے کا علم ہے۔ بے شک یہ علم بہت بڑا علم ہے۔ ہم یہاں اختصار کے طور پر اس کو محض اسامی بیان کرتے ہیں۔ بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں بعض چیزیں کسی تعین اور خاص تشریح کے بغیر عمومی اور مطلق

پیرایہ میں بیان کر دی ہیں۔ جیسے صلوٰۃ اور زکوٰۃ۔ مثلاً اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: ”سبح اسم ربك الاعلیٰ و سبح محمد ربك“ وغیرہ۔ اب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ کیا کہ صلوٰۃ کا ذکر تشران میں مطلق تھا۔ آپ نے اس کے لیے وقت معین فرمادیئے۔ ”نیز نماز کے ضمن میں تشران مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ ”قوموا“ و ”کبتوا“ و ”اتل ما اوحی الیک“ و ”امرکعوا و اسجدوا“ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تشران کے ان حکموں کو نماز کے ارکان کی شکل دے دی۔

”تشران میں دن رات کے بعض اوقات کی قسم کھائی گئی ہے مثلاً ”الحمد للہ والصلوٰۃ واللیل اذا سجدت“ و ”الشفق و لیل عشر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان آیات سے استنباط کیا کہ یہ نماز کے وقت ہیں۔ چنانچہ اس کی تفصیل کتب احادیث میں ملے گی۔

”تشران میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ اس کے نام کی کبھی تسبیح کی جاتی ہے اور کبھی اس کے احسانات کا شکریہ ادا کیا جاتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ نماز ”سری“ یعنی بغیر بلند آواز کے بھی ہوتی ہے۔ اور ”جہری“ یعنی بلند آواز کے ساتھ بھی ہوتی ہے۔ بغرضیکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا تشران مجید سے سنت کے استنباط کرنے کا یہ طریقہ تھا۔ چنانچہ کتاب الصلوٰۃ کے ضمن میں جتنی حدیثیں وارد ہیں، ہم نے ان سب کا احاطہ کر کے دیکھا ہے کہ یہ سب کی سب تشران مجید سے مستنبط کی گئی ہیں۔ لیکن ان کے استنباط کا طریقہ حکیمانہ ہے۔ خدا نے چاہا تو ہم سب باتوں کو مستقل رسالہ میں مرتب کر دیں گے۔

قصہ مختصر۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن عظیم سے خود سمجھ کر جیسا کہ شاہ ولی اللہ صاحب کا رائے ہے، یا مستقل وحی سے اخذ کر کے جیسا کہ عام اہل علم کہتے ہیں، قرآن کی تعلیمات پر عمل کرنے کے لیے ایک مفصل نظام مرتب فرمایا۔ اس نظام کی تفصیلات کو جسے ہم سنت کہتے ہیں علمائے حدیث نے بڑی محنتوں کے بعد دوسو برس کے عرصے میں احادیث کی کتابوں میں جمع کر دیا۔ اس طرح انبیاء کے حالات زندگی جمع کرنا پہلے زمانے میں بھی رایج رہا ہے۔ اس سلسلے میں سطعات میں شاہ صاحب تصریح کرتے ہیں کہ ایسی وحی جس کے الفاظ اور معانی دونوں کے دونوں جس شکل میں کہ وہ نازل ہوئے تھے، قطعی طور پر محفوظ رہے ہوں کسی مذہب کی کتاب الہی میں سوائے چند ٹکڑوں کے کہیں موجود نہیں ہے۔

عام طور پر یہ ہوتا تھا کہ اس مذہب کے علماء اور ائمہ خود اپنے اجتہاد سے کتب الہی کو جمع کرتے تھے۔ ان میں نبی کی سیرت اور اس کے اقوال ہوتے۔ نیز ان کتابوں کے ضمن میں وہ باتیں آجاتی تھیں، جو برائے راست لفظاً اور معنًاً وحی کی صورت میں اُس نبی پر نازل ہوتیں۔ اس کی مثال میں تورات کے دس احکام اور انجیل میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بعض خطبے پیش کئے جاسکتے ہیں۔ وحی کے ان ٹکڑوں کے ساتھ ساتھ مذکورہ بالا کتابوں میں وہ چیزیں بھی آجاتی تھیں، جن کی نبی اپنے اجتہاد سے لوگوں کو تعلیم دیتا تھا۔ اور یہ فیصلہ شدہ امر ہے کہ اگر نبی کے اجتہاد پر اللہ کی جانب سے گرت نہ ہو، تو نبی کا یہ اجتہاد حکماً وحی سمجھا جائے گا۔ پہلے ادیان کی ان کتب مقدسہ کی مثال ہمارے مان کی صحیح بخاری اور صحیح مسلم ایسی کتب احادیث کی سمجھے۔

اگر حدیث کی یہ علمی حیثیت واضح ہو جائے۔ نیز ادیان سابقہ کی مقدس کتابوں کو ہم بمنزلہ اپنی کتب احادیث صحیحہ کے مان لیں تو اس نظر پر سادہ سی تحقیق سے ایک بہت بڑے اشکال کا حل نکل آتا ہے۔ ہمارے علماء عموماً یہ سمجھتے ہیں کہ اصلی تورات اور انجیل غائب ہو چکی ہے۔ وہ اہل میں ان کتابوں کو بھی تشران شریف کی طرح محفوظ دیکھنا چاہتے ہیں۔ اور ان کے دماغ میں یہ خیال راسخ ہو چکا ہے کہ سابقہ کتب الہی بھی تشران کی طرح نازل ہوئی تھیں۔ چنانچہ جس طرح تشران میں "کلام اللہ" بعینہ انہیں الفاظ میں مدون ہے، جن الفاظ میں اس کو وحی کے ذریعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اتارا گیا۔ اسی طرح وہ تورات اور انجیل میں بھی "کلام اللہ" کو وحی کا زبان میں ڈھونڈتے ہیں۔ اور چونکہ ان کتابوں میں یہ چیز نظر نہیں آتی۔ اس لیے وہ ان کو مقدس ماننے کے لیے کسی طرح تیار نہیں ہوتے۔

لیکن یہاں وقت یہ ہے کہ خود تشران مجید اہل کتاب کو اس امر کی دعوت دیتا ہے کہ وہ توریت اور انجیل پر عمل کریں۔ نیز وہ ان کو اس بات کا ملزم ٹھہراتا ہے کہ انہوں نے تورات اور انجیل پر عمل کرنا چھوڑ دیا ہے چنانچہ سورہ المائدہ میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ "اے اہل کتاب! تم جب تک تورات، انجیل اور جو کچھ تم پر اللہ کی طرف سے اتارا گیا ہے اس پر عمل نہ کرو گے، تم ٹھیک راستے پر نہیں ہو۔ پھر اسی سورۃ میں ایک دوسرے موقع پر اہل کتاب کو یوں خطاب کیا گیا ہے۔ "اگر اہل کتاب ایمان لاتے اور اللہ سے ڈرتے تو ہم ان سے ان کی برائیوں کو دھو دیتے۔ اور ان کو نعمتوں کے باغوں میں داخل کرتے اور اگر وہ تورات، انجیل اور جو کچھ ان پر ان کے رب کی طرف سے اترا ہے، اس کو قائم رکھیں تو ان کو اوپر سے اور پاؤں سے نیچے

سے رزق وافر مشیر ہو۔ لیکن بات یہ ہے کہ ان میں سے کچھ لوگ تو ٹھیک ہیں لیکن اکثر ایسے ہیں جو بُرے کام کر رہے ہیں۔

اب ایک طرف تو ہمارے یہ علماء ہیں جو عام طور پر تورات اور انجیل کے متعلق یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ ان کی اصل غائب ہو چکی ہے اور دوسری طرف سورہ المائدہ کی یہ آیتیں ہیں، جن میں اللہ تعالیٰ اہل کتاب کو تورات اور انجیل پر عمل نہ کرنے کا ملزم قرار دیتا ہے۔ اور انہیں اس امر کی دعوت دیتا ہے کہ اگر وہ واقعی سچے ہیں تو وہ ان کتابوں پر عمل کریں۔ چنانچہ ہمارے علماء ان آیات کی تفسیر کرنے سے عاجز ہیں۔ اور ان کی سمجھ میں نہیں آتا کہ تورات اور انجیل کے متعلق اپنے عقیدہ پر رہتے ہوئے وہ ان آیات کا کیا مطلب لیں۔ الغرض یہ ایک بہت بڑا اشکال ہے، جو ہمارے اہل علم کے دماغوں پر مسلط ہے۔ وہ اس سلسلے میں محض اسرائیلی یا خرافاتی روایات لکھنے پر اکتفا کر لیتے ہیں۔ لیکن اگر کتب مقدسہ کو ہم اپنے ہاں کی کتب حدیث کی طرح مان لیں تو یہ اشکال رفع ہو جاتا ہے۔

کیا حدیث نتیجہ ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس اجتہاد کا جو قرآن کریم کی آیات سے استنباط احکام کے لیے آپؐ نے فرمایا! یا حدیث ماخوذ ہے مستقل دجی سے! سورہ النجم کی آیت ”وما ینتطق عن الہوی“ ان ہوا لا دجی یوحی“ سے حدیث کے مستقل دجی سے ماخوذ ہونے پر استدلال کیا گیا ہے۔ شاہ ولی اللہ صاحب کی تحقیق یہ ہے کہ ”ہوئے سے مراد صرف قرآن ہے اور“ ما ینتطق عن الہدی“ کا اشارہ بھی نقل قرآن کی

طرف ہے۔ مگر اہل علم کی ایک جماعت ہے جو اس آیت کو صرف قرآن سے مخصوص نہیں مانتی۔ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام اقوال کو ایک طرح کی وحی ثابت کرنے پر زور دیتی ہے۔ اس کے نزدیک "وما یطق عن الہوی" صرف قرآن کی نقل کرنے پر محدود نہیں۔ بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ہر قول "وما یطق عن الہوی" میں داخل ہے۔ اور اس کے خیال میں اس کو "ان ھو الادھی یوحی" میں وحی سے تعبیر کیا گیا ہے۔ چنانچہ چھ حضرات کے نزدیک حدیث کی اصل بھی وحی ہی سے ثابت ہے۔ ان کے خیال میں قرآن اور حدیث میں اگر فرق ہے تو فقط الفاظ کا۔ قرآن کے الفاظ وحی سے معین ہیں۔ اور حدیث کے الفاظ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اپنے طبعی لہجہ کا نتیجہ ہیں۔ لیکن چہل تک دونوں کے معانی کا تعلق ہے، ان کے نزدیک وہ سب کے سب وحی ہیں۔

قرآن اور حدیث میں الفاظ کے اس فرق کے علاوہ اہل علم کی یہ جماعت ایک اور فتنہ کو بھی مانتی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ ایک تو قرآن خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ایک مصحف میں لکھ کر محفوظ کر دیا گیا۔ دوسرے اس کی روایت اور نقل میں اس قدر تواتر ہے کہ اس کی کسی آیت میں ادنا سے رد و بدل کا بھی شبہ ممکن نہیں۔ لیکن اس کے برعکس جو وحی بقول ان کے احادیث میں صحت پذیر ہوئی، اس کی ان اہل علم کے نزدیک بھی نہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں کتابت ہوئی۔ اور نہ اس کے بیان اور نقل میں تو اترا تا تم رہ سکا۔ الغرض اگر حدیث کو ان اہل علم کے دعوے کے مطابق برائے راست مستقل وحی کا حاصل مان بھی لیا جائے تو اس حالت میں بھی اگر سابقہ کتب مقدسہ یعنی تورات اور انجیل کو کتب حدیث کے درجہ پر رکھا جائے تو یہ بات تسلیم کرنے میں ان کو تامل نہیں ہونا چاہیے۔ کیا یہ واقعہ نہیں کہ ہماری حدیث کی کتابوں

میں بھی غیر صحیح روایات موجود ہیں۔ بالاتفاق سب اس بات کو تسلیم کرتے ہیں۔ نیز ان کتب حدیث میں ایک واقعہ کو مختلف طریقوں سے بیان کیا گیا ہے۔ پھر ہماری کتب حدیث میں بھی کاتبوں سے غلطیاں ہوتی رہیں، جن کو محققین علماء برابر درست کرتے رہے۔ ان باتوں کے پیش نظر اگر انجیل کی چار کتابوں کو صحاح اربعہ یعنی صحیح بخاری صحیح مسلم، ابو داؤد اور ترمذی کے درجہ پر مان لیا جائے تو ذرا برابر اختلاف نظر نہ آئے گا۔

ایک عرصہ ہوا میری نظر سے مسٹر ہنری اسکاٹ کی شرح انجیل اردو میں گزری تھی۔ میں نے دیکھا کہ اس میں انجیل کی چار کتابوں کے باہمی اختلاف کو اسی طرح جمع کرنے اور ان میں سے کسی ایک روایت کو دوسری روایتوں پر ترجیح دینے کی سعی کی گئی ہے جیسے ہم کتب حدیث کی مختلف روایتوں میں جمع کرتے ہیں۔ اس دن سے سابقہ کتب مقدسہ کے متعلق تحریف کا وہ الزم جو عثمانیہ تورات اور انجیل کے سلسلے میں اہل کتاب پر عاید کرتے ہیں۔ اور جسے مولانا رحمت اللہ مہاجر کی نے اپنی کتاب "اظہار الحق" میں بڑے شد و مد سے ثابت کیا تھا، میری نظروں میں کمزور ہونا چلا گیا۔ اور امام بخاری شیخ الاسلام ابن تیمیہ اور امام ولی اللہ ایسے محقق عالموں کی تحقیق، جو تورات میں تحریف کا انکار کرتے ہیں، میری سمجھ میں آنے لگی لیکن اس ضمن میں جب تک ہم سابقہ کتب مقدسہ کو کتب حدیث کے درجہ پر نہ مانیں، یہ مسئلہ صاف نہیں ہوتا، جب میں نے امام ولی اللہ کی کتاب "سطعات" میں اس مضمون کو صراحتاً مذکور پایا تو اطمینان کا سانس لیا۔

کتب حدیث کے طبقات

حدیث کی کتابیں دو طرح پر مرتب کی گئی ہیں۔ پہلی قسم تو وہ ہے، جن

میں نقطہ صحیح احادیث درج ہیں۔ اور دوسری قسم میں وہ کتابیں ہیں، جن میں صحیح روایات کے ساتھ غیر صحیح روایات بھی لکھی گئیں۔ مگر ساتھ ہی تصریح کر دی گئی کہ یہ روایات صحیح نہیں ہیں۔ اس کے علاوہ ایک اور فرق ان کتابوں کے نقل اور روایت کا بھی ہے۔ صحیح احادیث کی بعض کتابیں ایسی ہیں کہ ان کتابوں کے مرتبوں اور جامعوں سے اتنے لوگوں نے پڑھا اور ان کی روایات کو سنا پھر ان سے اتنے لوگوں نے سنا اور پڑھا اور اس طرح دوسروں نے ان سے پڑھا کہ ان کا احاطہ کرنا مشکل ہے۔ غرضیکہ ان کتابوں کے نقل اور بیان کرنے کا سلسلہ تواتر کے قریب پہنچ گیا۔ اور بعض کتابیں ایسی ہیں کہ ان کو سلسلہ بہ سلسلہ اتنے آدمیوں نے نقل اور روایت کیا ہے کہ اتنی کثیر تعداد کا جھوٹ پر متفق ہونا محال ہے۔ شاہ ولی اللہ صاحب نے اس فرق کو ملحوظ رکھتے ہوئے حدیث کی جملہ کتابوں کو مختلف طبقات میں تقسیم کیا ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحب نے مؤطا امام مالک، صحیح بخاری اور صحیح مسلم کو طبقہ اولیٰ میں رکھا۔ اور سنن ابو داؤد، جامع ترمذی اور سنن نسائی کو طبقہ ثانیہ میں جگہ دی۔ ان چھ کتابوں کے ماسوا باقی جو طبقات ہیں، ان میں کئی وہائیاں اور کئی سینکڑے کتابیں آپ کو ملیں گی۔ شاہ صاحب کے نزدیک ان کتابوں میں روایتیں ہمارے لیے حجت نہیں ہیں۔ کتب حدیث کو صحت اور روایت و نقل کے اعتبار سے اس طرح تقسیم کر کے شاہ صاحب علم حدیث میں ایک نئی روح پھونک دی ہے جو فقہ الاسلام ابن حجر اور سیوطی کے زمانے سے حدیث کے بارے میں غیر محققانہ طریقہ اہل مسلم پر غالب آتا جا رہا تھا۔ شاہ صاحب کے اس طرز فکر اور طریقہ بحث نے اس غیر محققانہ طرز فکر کا سد باب کیا۔

ایک زمانہ ہوا میں نے شیخ عبدالحق محدث دہلوی کے مقدمہ ”مشکوٰۃ“ میں

یہ مضمون دیکھا تھا کہ پچاس کے قریب حدیث کی کتابیں ہیں، جن میں صحیح حدیثوں کے ساتھ ساتھ غیر صحیح احادیث بھی جمع کر دی گئی ہیں۔ شیخ موصوف نے ان سب کتابوں کو ایک ہی درجہ پر رکھا ہے۔ چنانچہ وہ حدیث کی چھ صحیح کتابوں یعنی ”صحاح ستہ“ میں غلط روایات کا اختلاط اسی طرح مانتے ہیں، جس طرح باقی کتب میں شیخ عبدالحق کے اس بیان کو پڑھ کر میرے دماغ پر ایک پریشانی سی طاری ہو گئی۔ میرا جی چاہتا تھا کہ یہ سب کتابیں مجھے کسی کتب خانہ میں مل جائیں تاکہ ان کا بالاستیعاب مطالعہ کر کے شیخ موصوف کے اس بیان کی تحقیق کا جائزہ لے سکوں۔ ظاہر ہے اگر آدمی نے صرف پانچ کتابیں پڑھیں اور باقی کتب حدیث کا مطالعہ کر کے صحیح اور غیر صحیح احادیث کی تحقیق نہ کی، تو کیسے ممکن ہے کہ وہ شیخ عبدالحق کے مذکورہ بالا بیان کی جانچ کر سکے۔ اس غرض کے لیے میں صیغہ کی چھ کتابوں کو فراہم کرنے میں لگ گیا۔ لیکن بہت جلد میں نے اپنے آپ کو اس کام میں عاجز پایا۔

حضرت مولانا شیخ الحداد قدس سرہ نے حدیث کے متعلق مجھے اس قسم کی تشویش سے نجات دلانے کے لیے مشورہ دیا تھا کہ میں حجۃ اللہ البالغہ کا مطالعہ جاری رکھوں۔ لیکن دارالعلوم دیوبند سے فارغ التحصیل ہو کر جب تک میں سندھ نہیں گیا، مجھے ”حجۃ اللہ“ کو بالاستیعاب پڑھنے کا موقع نہ ملا۔ جب میں نے ”حجۃ اللہ“ میں کتب احادیث کے مختلف طبقات کی بحث پڑھی۔ اور میں اسے سمجھا اور مجھے معلوم ہوا کہ حدیث کی فقط چھ کتابیں حجت ہیں اور یہی قابل اعتناء ہیں تو میری طبیعت پر سے تمام بوجھ جاتا رہا۔ کتب احادیث کا یہی پہلا طبقہ ہے اور اسے ہی صحاح ستہ کا نام دیا گیا ہے۔

صحاح ستہ کے بعد احادیث کے بعض ایسے مجموعے ہیں، جن میں محدثین نے

صحیح حدیثوں کے ساتھ ساتھ غیر صحیح حدیثیں بھی جمع کر دی ہیں لیکن انہوں نے غیر صحیح حدیثوں کی عدم صحت کی تصریح کر دی ہے۔ اہل علم کے نزدیک ان محدثین کی کسی حدیث کے متعلق صحیح اور غیر صحیح ہونے کی رائے بھی مسلم ہے۔ اور پھر ان کی کتابیں اہل علم میں رواج پذیر بھی ہیں۔ احادیث کے جن مجموعوں میں ادیب کی یہ تینوں خصوصیات پائی جاتی ہیں، شاہ صاحب ان کو کتب حدیث کے اس زمرے میں شامل نہیں کرتے، جو خصوصیات مذکورہ بالا سے یکسر عاری ہیں۔ لیکن ہمارے عام اہل علم اس حقیقت پر متنبہ نہیں ہوئے اور انہوں نے پچاس کی پچاس کتب حدیث کو مساوی درجہ پر مان کر سب کو ایک ہی فہرست میں درج کر دیا۔

امام ولی اللہ نے کتب حدیث کے تیسرے چوتھے اور پانچویں طبقے میں جن کتابوں کا ذکر کیا ہے، ان کی کیفیت یہ ہے۔

(الف) یا تو ان کے مصنفوں نے احادیث میں صحت اور عدم صحت کا التزام نہیں کیا۔

(ب) یا ان سے جن لوگوں نے کتب احادیث کو پڑھا یا سنا، ان کا سلسلہ نقل قابل اعتبار نہ رہا۔

مثلاً کتاب کی روایت کا تسلسلہ سچ میں کہیں منقطع ہو گیا۔ یعنی کتابوں کا تسلسلہ کتاب کو لکھا، اور اس میں غلطیاں رہ گئیں۔ اب اسی کی نقلیں ہوئیں، اور ہر طرف اس کے نسخے پھیل گئے۔ اس کے بجائے اگر یہ ہوتا کہ ایک محدث نے اپنے مشائخ سے یہ کتاب پڑھ کر اس کی تصحیح کر دی ہوتی۔ پھر اس محدث سے اس کے کسی شاگرد نے اس کو پڑھا ہوتا۔ وہ اس کتاب کی روایت کی تصدیق کرتا اور اس سے اس کے شاگرد نے اس کی روایت کی ہوتی۔ اس طرح کتاب کی روایت کا

تسل قائم رہتا اور ہمیں اس زمانے میں کتاب مذکور کے صحیح نسخے محفوظ طور پر مل جاتے تو کتاب کی روایت پر منقطع ہونے کا شبہ نہ ہوتا۔ اس لحاظ سے اس کے نسخے قابل اعتماد سمجھے جاتے لیکن چونکہ ایسا نہیں ہوا اس لیے ان پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا۔ (ج) یہ بھی ہو کہ بعض ایسے محدثین نے حدیث کے مجموعے مرتب کیے جن کی علمی بیاعت مسلم نہیں تھی۔

پہلے اور دوسرے درجے کے بعد کتب حدیث کے یہ تین طبقے ہیں۔ ہمارے مناخرین محدثین نے یہ کیا کہ ان تین طبقوں کی غیر معتد کتابوں کی روایتیں بعد میں زوائد کے نام سے جمع کر دیں، جس کی وجہ سے علم حدیث میں فتنہ کا دروازہ کھل گیا۔ احادیث کے متعلق یہ غیر محققانہ طریقہ حافظہ تاج الدین عبدالوہاب ابن السبکی متوفی ۸۵۶ھ سے شروع ہوتا ہے اور حافظ عبدالرحیم بن حسین العراقی متوفی ۸۶۶ھ علی بن ابی بکر ابوالحسن بیہقی متوفی ۸۸۰ھ اور ابن حجر عسقلانی کے توسط سے بحلال الدین سیوطی پر ختم ہوتا ہے۔ ان زوائد کے ذخیرہ میں کافی سے زیادہ ایسی روایتیں موجود ہیں، جن کو کتب حدیث کے دوسرے طبقے کے مصنف بھی ضعیف قرار دیتے ہیں لیکن ان روایتوں کو تفسیر کے چوتھے اور پانچویں طبقے والوں نے اپنے مجموعوں میں جگہ دے دی۔ اس کے بعد یہ ہوا کہ متاخرین نے انہی ضعیف روایتوں کو نقل در نقل کر کے اتنا عام کر دیا کہ وہ مشہور خاص عالم ہو کر آخر میں متواتر کے درجہ پر پہنچ گئیں۔

مثال کے طور پر اس حدیث کو لیجیے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا کہ "اخضل الاعمال" کیا ہے۔ آپ نے فرمایا "الصلوٰۃ لوقتہا" اس جملے کا صحیح ترجمہ یہ ہے کہ وقت پر نماز پڑھی جائے اور اسے مؤخر نہ کیا جائے۔ لیکن اس حدیث سے یہ نہیں نکلتا کہ اول وقت میں نماز ادا کرنا ضروری ہے۔ اس کے برعکس واقعہ یہ ہے کہ بعض اوقات تو آخر وقت میں نماز ادا کرنا زیادہ

مستحب ہے۔ جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث ”أَبْرَدُوا بِالْظُّهْرِ“
یعنی ظہر کی نماز ٹھنڈی کر کے پڑھو سے ثابت ہے۔ الغرض حدیث صحیحہ تو صرف اتنی
ہے کہ ”الصلوة لوقتہا“ افضل الاعمال ہے۔ اس کے ساتھ بعض روایتوں میں
افضل الاعمال الصلوة لاول وقتہا ”آیا ہے۔ یعنی نماز کو اول وقت میں ادا کرنا
افضل اعمال ہے۔ ترمذی نے اس روایت کو ضعیف قرار دیا ہے۔ لیکن حاکم کے کتاب
”مستدرک“ دیکھئے تو ”الصلوة لوقتہا“ کے بجائے ”الصلوة لاول وقتہا“
کو تیس چالیس سندوں سے وہ روایت کرتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ایک غیر محقق عالم
اسانید کی اس کثرت سے متاثر ہو کر جلد ”لاول وقتہا“ کو صحیح ماننے کے لیے تیار
ہو جائے گا۔ اور وہ حدیث کے اس ٹکڑے کی اس قدر شہرت ادا اس کے تواتر کو
دیکھ کر اس کی صحت پر یقین کرنے لگ جائے گا۔ لیکن جب ہم نے ”فتح الباری“ کی مدد سے
حاکم کی ان روایات کی جانچ کی تو ان میں سے ایک کی اسناد بھی صحیح نہ نکلی۔ اب
سوال یہ ہے کہ ایسا کیوں ہوا؟ سو اس کی وجہ یہ ہے کہ متاخرین محدثین نے ائمہ
مقدمین پر تصحیح حدیث کے معاملے میں پورا اعتقاد نہیں کیا۔

کتب حدیث کے ان طبقات کو شاہ ولی اللہ نے سب سے پہلے ”حجۃ اللہ الباقی“
میں بیان فرمایا۔ اس کے بعد شاہ عبدالعزیز نے اسی مضمون کی اپنی کتاب ”عجالة نافعہ“
میں زیادہ تفصیل اور توضیح کا ہے مگر ان دونوں بزرگوں نے اس مسئلے کو ثابت
کرنے کے لیے کوئی عقلی دلیل نہیں دی۔ بلکہ صرف اپنی وجداتی معرفت سے
کام لیا۔ اور اہل علم میں سے محققین کے اتفاق کو کافی سمجھ کر ان کی رائے کو اپنی تائید
میں پیش کر دیا۔ بے شک ابتداء میں علم حدیث کے متعلق شاہ ولی اللہ اور شاہ
عبدالعزیز کی یہ سمجھت ایک حد تک میری دماغی پریشانی کو دور کرنے کے لیے کافی
تھی۔ لیکن میرا دل مزید توضیح و توثیق کا خواہش مند تھا۔ اتفاق سے ایک دفعہ

میں شیخ الاسلام مولانا محمد قاسم کا رسالہ ”ہدیۃ الشیعہ“ مطالعہ کر رہا تھا کہ میں نے دیکھا کہ مولانا محمد قاسم نے تنقید حدیث کے بارے میں شاہ صاحب کے اسی مضمون کو مدلل طور پر پیش کیا ہے۔

مولانا محمد قاسم کی تنقید

حضرت مولانا محمد قاسم فرماتے ہیں:-
 اول بطور تشبیہ گزارش ہے کہ کتابیں آدمیوں کی ہی تصنیف ہوتی ہیں جیسے آدمی سب طرح کے ہوتے ہیں چھوٹے، سچے، معتبر، غیر معتبر، فہیدہ اور غیر فہیدہ، ایسے ہی کتابیں بھی سب طرح کی ہوتی ہیں۔
 (۱) ملحدان بے دین نے بہت سی کتابیں تصنیف کر کے اچھے اچھے بزرگوں کے نام لگا دی ہیں اور ان میں اپنی وہابیات سینکڑوں بھر دی ہیں۔
 (۲) اور جو کتابیں کبروئے اہل سنت کی تصنیف ہیں۔ ان میں بھی اکثر ایسی ہیں کہ وہ لوگوں کی فیض رسانی کے لیے تصنیف نہیں ہوئیں بلکہ بطور بیاضی کے جمع کی گئیں۔ تاکہ نظر ثانی کر کے ان کی روایات کا حال معلوم کریں۔ اتفاق سے نظر ثانی کا اتفاق نہیں ہوا، یا ہوا اور کسی اور وجہ سے وہ بیاضیوں کو لوگوں کے ہاتھ پہلے نہ گئیں۔

(۳) اور بعض کتابیں ایسی ہیں کہ وہ بہت کم یاب اور بدرجہ غایت نادر الوجود بلکہ مفقود ہیں۔ اور ملحدوں اور مبتدعوں کے وہ ہاتھ لگ گئیں۔ انہوں نے اپنی گھڑی ہوئی روایات ان میں داخل کر دی ہیں۔ یا اہل سنت کے مقابلے کے وقت کسی روایت کو ان کتابوں کی طرف منسوب کر دیتے ہیں تاکہ اہل سنت خاموش ہو جائیں۔

سنا: اہل تشیع ایسا ہی کہتے ہیں، اور ایسی کتابوں کا حوالہ دیا کرتے ہیں اس لیے اہل حق کو لازم ہے کہ جب کسی شیعہ سے کسی کتاب کا حوالہ سنیں تو اول یہ دیکھ لیں کہ یہ روایت اس کتاب میں ہے کہ نہیں۔ دوسرے اس کتاب کا حال تحقیق کریں کہ معتبر ہے کہ نہیں۔ اور معتبر ہونے کی یہ صورت ہے کہ کسی کتاب کی روایات کے معتبر ہونے میں چند باتیں ضروری ہیں۔ اول تو یہ کہ اس کتاب کے مصنف کو تفریح طابع محدودہ کے لیے تہذیب گوئی اور اضافہ خوانی مد نظر نہ ہو۔ بلکہ واقعات واقعی کے مشتاقوں کی تسکین کے لیے اس کتاب کو تصنیف کیا ہو۔ ورنہ چاہیے کہ ”بہار دانش“ اور ”بوستان خیال“ کے افسانے اور ”چہار درویش“ اور ”بکاؤلی“ کی کہانیاں اور ”فسانہ عجائب“ اور ”فسانہ غرائب“ کے طوفان سب کے سب دستاویز خاص دعاء ہو جائیں۔

دوسری یہ کہ مصنف کتاب کسی کی رو رعایت اور کسی سے بغض و عداوت نہ رکھتا ہو۔ اور اس کا حفظ اخبار اور صدق گفتار اس درجہ مشہور ہو کہ اس کی تحریر کی نسبت کسی کے دل میں شک و شبہ نہ ہو ورنہ طواریکے اخبار و اس کے جوڑ کیوں کی زبانوں میں اپنے بزرگوں کی شجاعت اور ان کے غنیوں کی بزدلی سے مشحون ہوا کرتے ہیں، بالاتفاق مسلم ہو جائیں اور شیعہ سنیں اور سنی شیعوں کی سندیات پر سرچشم رکھنے لگیں۔ اور ہر کس و ناکس کی بات قبول کرنے لگیں۔ اور یہ فرق توت دھت حفظ و تفاوت صدق و کذب اور علیٰ ہذا القیاس یہ ہمت

۵ اس کتاب کا مصنف شاہجہانی عہد کا اچھا عالم ہے۔ اس نے شرح و تالیف پر حاشیہ بھی لکھا ہے جب مؤلف اس کتاب کو شاہجہان مرحوم کے پاس لے گیا تو بادشاہ نے صرف ایک روپیہ انعام دیا۔ اور فرمایا کہ یہ کاغذ کہ قیمت ہے۔

رد و رعایت اور کینہ و عداوت ہرگز قابل لحاظ نہ رہے۔

تیسری یہ کہ مصنف کتاب باوجود صدق و دیانت اور حفظ و عدالت کے اس فن میں جس کی وہ کتاب ہے، دستگاہ کامل رکھتا ہو۔ اور ملکہ کما فیغیانہ یہ کہ دین میں مثلاً نیم ملّا ہو، جس سے خطرِ ایمان ہو۔ یا طب میں مثلاً نیم طبیب ہو کہ بیماروں کو خطرہ جان ہو۔

چوتھی یہ کہ وہ کتاب باوجود شرائط مذکورہ کے قدیم سے مشہور و معروف اور اسی قسم کے لوگوں کے واسطے جو مجموعہ اوصاف مرقوم ہوں، دست بدست ہم تک پہنچی ہو۔ ورنہ لازم کیا الزم تھا کہ انجیل و تورات جو کلام ربّانی ہیں اور اس خدا کی تصنیف ہیں جو بوجہ اتم جامع اوصاف مذکورہ کیا، مجموعہ صفات کمال اور معدنی حجلہ کمالات حلال و جمال ہے۔ اعتماد و اعتبار میں ہم پلہ تشرّان مجید اور فرتان حمید کے ہو جائے۔

پانچویں یہ کہ روایت کی کتاب میں ضروری ہے کہ مصنف کتاب نے اول سے التزام اس بات کا بھی کیا ہو کہ بجز صحیح روایتوں اور محقق حکایتوں کے اور اپنی کتاب میں درج نہ کر دے گا۔ جیسے صحاح ستہ کہ ان کے مصنفوں نے یہ شرط کر لی ہے کہ بجز صحیح روایات کے اپنی کتاب میں درج نہ کریں گے۔ اسی واسطے ان کتب کا نام صحاح ستہ مشہور ہو گیا۔

سو اگر کوئی کتاب کسی بیاض کی ہو کہ اس نے اس میں ہر قسم کی رطبت یا لسن روایتیں اور غلط و صحیح حکایتیں اس غرض سے فراہم کر لی ہیں کہ بعد میں نظر ثانی کر کے صحیح صحیح کو قائم رکھ کر باقیوں کو نقصل کے وقت حذف کر دوں گا۔ جیسا امام بخاری اور مسلم نے کیا۔ یا صحیح کو صحیح بتلا کر، موضوع لغوی بنائے ہوئی باتوں اور گھڑی ہوئی حکایتوں اور ضعیف وغیرہ کو لکھ کر اس کے بعد لکھ جاؤں گا کہ یہ

موضوع ہے یا ضعیف ہے۔ مثلاً جیسے امام ترمذی نے کیا۔ لیکن اتفاقاتِ تقدیر سے ان کا یہ ارادہ پیش نہ گیا۔ اور یہ آرزو پوری نہ ہونے پائی تھی، حتیٰ کہ جی ہی میں تھی کہ احسن نے آدبا یا۔ تو ایسی روایات کا سرگزشت اعتبار نہ ہوگا۔

ورنہ کون سا مصنف نہیں کہ اس نے اول مجموعہ بیاض بطور کلیات کے فراہم نہیں کیا۔ خود امام بخاری سے بہت سی سندوں سے منقول ہے کہ انہوں نے چھ لاکھ حدیثوں سے چھانٹ کر بخاری شریف کی حدیثیں نکالی ہیں۔

عبدالرزاق بخاری کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری نے کوئی تین دفعہ حدیثوں کی بیاض اکٹھی کی تھی اور ان کو چھانٹ کر بخاری کا مسودہ تیار کیا تھا۔

بہر حال ایسی بیاضوں کا جمع کرنا ایسے ایسے ائمہ حدیث کی نسبت بھی ثابت ہے۔ سو اگر اتفاق سے امام بخاری مثلاً بعدِ سرزمی بیاض کے قبل اس کے کہ بخاری شریف کی حدیثیں اس میں سے چھانٹ کر بخاری تصنیف کریں، اس دارفانی سے کوٹھ کر جاتے تو وہ بیاض امام بخاری کی تصنیف سمجھی جاتی۔ لیکن کوئی بتلائے تو کیا وہ قابلِ اعتبار کے ہو جاتی؟

سب جانتے ہیں کہ اگر وہ ایسی ہوتی تو امام بخاری کو چھانٹنے ہی کی کیا ضرورت تھی، تو اس صورت میں خود امام بخاری ہی اس بات کے گواہ ہیں کہ وہ میری بیاض قابلِ اعتبار نہیں۔ پھر ہم کیونکر فقط اس سبب سے اس کا اعتبار کرنے لگیں کہ وہ ایسے بڑے محدث، امام المحدثین کی تصنیف ہے کہ جہاں میں کوئی اس کا ثانی ہوا ہے

۵۔ امام دل اللہ مصنف میں سراتے ہیں: امام مالک نے موطا میں تقریباً دس ہزار حدیثیں جمع کیں۔ اس کے بعد وہ برابر ان میں کانٹ چھانٹ کرتے رہے۔ یہاں تک کہ وہ اس مقدار میں رہ گئیں: صفحہ ۱۱۵

نہ ہو گا۔

غرض اگر کوئی اس قسم کی کتاب کسی کو مل جائے اور اس کے مصنف کو گودہ کتنا ہی بڑا محدث کیوں نہ ہو اس کی تہذیب اور تالیف کا اتفاق نہ ہوا ہو تو وہ کتاب کسی طرح علماء کیا، جہاں کے نزدیک بھی یہ شہادت عقل قابل اطمینان نہیں۔

شیخ الاسلام مولانا محمد قاسم کے ان ارشادات کے بعد امام دل اللہ کی مسلم حدیث پر تنقید ہمارے لیے عقلی لحاظ سے بھی مسلم ہو گئی۔ احادیث کی صحت اور عدم صحت کے معاملہ میں خود ہماری جدوجہد کی یہ حالت رہی ہے کہ شاہ صاحب نے کتب حدیث کے جو طبقات مقرر فرمائے ہیں، ہم سال ہا سال تک ان کتابوں کی جانچ پڑتال میں لگے رہے۔ اہل آخر ان سب کا استقراء کر کے ہم نے اس مسئلے میں یقین حاصل کر لیا۔ اس ضمن میں جہاں تک عقلی دلائل کا تعلق تھا، مولانا محمد قاسم نے ہمیں اس بارے میں مطمئن کر دیا۔ مگر اس کے ساتھ ہم نے اس مسئلے میں اپنا مطالعہ اور تلاش جستجو برابر جاری رکھی۔ اور محدثین کی جو بھی کتابیں مل سکتی ہیں، ہم ان کی احادیث کو پرکھتے رہے۔ اس طرح ہم نے احادیث میں استقراء کا عمل جاری رکھا۔ اور آخر کار ہمیں شاہ دل اللہ صاحب کے اس نظریہ پر پورا اطمینان ہو گیا کہ حدیث کی کتابوں کے ان پانچ طبقوں میں سے صرف پہلے اور دوسرے طبقے کی حدیثیں ہی صحیح ہیں۔

ائمہ حدیث کے طبقات

علم حدیث سے علمائے مسلمین کا بڑا شغف رہا ہے۔ بعض علماء تھے جنہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جو احادیث مروی تھیں، ان کے مجموعے مرتب کئے۔ بعض نے حدیثوں کے راویوں پر بحث کی۔ اور اس طرح علم "اسماء الرجال"

معرفی وجود میں آگیا۔ علماء کی ایک جماعت نے احادیث کچھ تفسیر فقہوں کو اپنا موضوع بنایا۔ ان ائمہ حدیث کے بھی مختلف طبقات ہیں۔

وہ ائمہ جنہوں نے احادیث کی اسناد یعنی راویوں پر بحث کی ان ائمہ متقیہ کے حسب ذیل تین طبقات ہیں:-

طبقة اولیٰ	شعبہ بن الحجاج متوفی ۱۶۰ھ
	سفیان بن سعید ثوری متوفی ۱۶۰ھ
طبقة ثانیہ	یحییٰ بن سعید القطان متوفی ۱۹۸ھ
	عبد الرحمن بن مہدی متوفی ۱۸۰ھ
طبقة ثالثہ	یحییٰ بن معین متوفی ۲۳۳ھ
	امام احمد بن حنبل متوفی ۲۴۱ھ

وہ ائمہ جنہوں نے حدیث کی روایت یعنی فقہ الحدیث کو اپنا موضوع بحث بنایا، انہیں چار طبقوں پر تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

طبقة اولیٰ	سفیان ثوری
	امام مالک بن انس
طبقة ثانیہ	عبداللہ بن المبارک
	امام شافعی
طبقة ثالثہ	امام اسحاق بن ابراہیم راہویہ
	امام احمد بن حنبل
طبقة رابعہ	امام بخاری
	امام ابو داؤد

ان کے بعد وہ ائمہ حدیث ہیں جنہوں نے حدیث کے مجموعے مرتب کئے ان

کے دو طبقات ہیں۔

طبقة اولیٰ بخاری
ابوداؤد
طبقة ثانیہ مسلم
ترمذی
نسائی

اس کے بعد فقہ ثین نے حدیث کے جو خدمات سر انجام دی ہیں، ان کی یہ خدمات حدیث دو قسم کی ہیں۔ ایک قسم تو یہ ہے کہ محدثین نے کتب حدیث کے طبقہ اولیٰ اور طبقہ ثانیہ کی کتابوں کی شرح، تفصیل، تائید اور ان کی تنقید اور تصحیح کو اپنا نصب العین بنایا۔ مثلاً ان کتابوں کے راویوں پر بحث کی۔ ان کے اسماء الرجال لکھے۔ ان کی فقہ پر بحث کی۔ ان کتابوں میں جو احادیث مروی ہیں، اگر وہی احادیث کسی اور سلسلہ روایت سے بعد کی کتابوں میں ملتی ہیں، تو ان کو اکٹھا کر کے طبقہ اولیٰ اور طبقہ ثانیہ کی کتابوں کے طرق روایت کی تائید بہم کی۔ اور ان کتابوں میں جو غلطیاں نظر آئیں، ان سے اہل علم کو متنبہ کیا۔

واقعہ یہ ہے کہ تھوڑی تھوڑی غلطیاں تو ہر مصنف سے ہوتی رہتی ہیں۔

○ امام ابوداؤد کو طبقہ اولیٰ اور امام مسلم کو طبقہ ثانیہ میں دیکھ کر کسی صاحب کو یہ تو کلم کا شبہ نہ ہونی یقیناً طبقہ کے لحاظ سے امام ابوداؤد امام مسلم سے مقدم اور امام بخاری کے ہم طبقہ ہیں۔ اگرچہ ان کی کتاب سنن ابوداؤد کا درجہ امام مسلم کی صحیح کے بعد ہے۔ لیکن کتابوں کی ترتیب بدل جانے سے ان کے ذاتی مقام پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ اپنے زمانے کے اکابر میں امام احمد اور امام اسحاق کا شمار ہوتا تھا ان کے بعد امام احمد کی جگہ ابوداؤد نے اور امام اسحاق کی جگہ امام بخاری نے لی۔

حتیٰ کہ امام بخاری جو سب سے زیادہ مستند مانے جاتے ہیں، ان کی کتاب صحیح بخاری میں بھی حافظ ابن حجر کے نزدیک چالیس حدیثیں ایسی ہیں جن کی اسناد ضعیف ہیں۔ اور حافظ ابن حجر کے پاس بھی ان کا کوئی حل نہیں ہے۔ اس طرح کی تنقید اور بحث و نظر کا فائدہ یہ ہے کہ جن ائمہ حدیث کی کتابوں پر بحث ہوتی رہتی ہے، ان کتابوں کی غلطیاں محدود اور معین ہو جاتی ہیں۔ اور اہل علم کے لیے ان سے استفادہ کرنا بہت سہل ہو جاتا ہے۔ اس طرح حدیث کی خدمت کرنے والے ائمہ محدثین کا سلسلہ ہمارے اساتذہ تک جاری رہا ہے۔

دوسری قسم کے محدثین وہ تھے جو علم حدیث میں جدت پیدا کر کے نئی تصانیف پیش کرنا چاہتے تھے۔ ان لوگوں کی کتابیں اس قابل نہیں کہ ان سے کوئی دینی مسئلہ اخذ کیا جائے۔ اس قسم کے محدثوں کی تصانیف میں جو نئی روایتیں ملیں گی، وہ اکثر وہی ہوں گی جن کو پہلے ائمہ حدیث نے غیر صحیح سمجھ کر چھوڑ دیا تھا۔ احادیث کے مجموعوں کی ترتیب میں اس طرح کی بے احتیاطی نے تو علم حدیث کو بجائے مفید ہونے کے ایک طرح مضر بنا دیا ہے، چنانچہ محدثین کے اس جدت پسند طبقے کی تصانیف میں وہ تمام نقائص پائے جاتے ہیں، جو اہل کتاب کی روایتوں میں ہمارے علماء کے نزدیک قابل اعتراض ہیں۔

علمائے حدیث میں حافظ شمس الدین محمد بن احمد ذہبی متوفی ۷۴۸ھ شیخ الاسلام ابن تیمیہ حرانی متوفی ۷۲۸ھ اور حافظ ابوالحجاج یوسف بن زکریا متوفی ۷۴۲ھ کے

۵ یوں تو حافظ ابن حجر نے صحیح بخاری میں سو کے قریب مغلل یعنی ضعیف روایتیں لگالی ہیں۔ لیکن انہوں نے بعض کے جوابات بھی دیتے ہیں۔ البتہ چالیس کے قریب روایات ایسی ہیں جن کا ضعف ان کے نزدیک اس درجہ کا ہے کہ بہ اعتراف حافظ صاحب ان کا جواب بن نہیں پڑتا۔

زمانے تک تنقید حدیث کا رجحان واضح طور پر نمایاں نظر آتا ہے۔ اس عہد تک صحیح اور مستند احادیث کی خدمت کرنے والے محدثین دوسروں سے ممتاز دکھائی دیتے ہیں۔ لیکن ابن اسبکی متوفی ۷۴۰ھ کے زمانے سے یہ امتیاز اٹھ گیا۔ اور صحت حدیث کا التزام کرنے والے محققین اور حدیث پسند محدثین، یہ دونوں قسم کے علماء آپس میں اس طرح گڈ بڈ ہو گئے کہ ان میں آپس کا فرق پہلے کی طرح نمایاں نہ رہا۔ چنانچہ یہ حالت شاہ ولی اللہ کے زمانے تک نظر آتی ہے۔ شاہ صاحب نے پھر محققین اور غیر محققین میں تفریق پیدا کی اور ان کے فیض اللہ سے محققین کے طریقے پر چلنے والی ایک مستقل جماعت بھی تیار ہو گئی۔ علم حدیث کی اصلاح اور محققین محدثین کی نشوونما، یہ وہ کارنامہ ہے جس کو ہم امام اللہ کی قوت تجدید کا ایک مظہر جانتے ہیں۔

صحاح ستہ

محدثین میں عام طور پر یہ مشہور ہے کہ احادیث کی چھ صحیح کتابیں ہیں ان میں سے صحیح بخاری، صحیح مسلم، سنن ابوداؤد، جامع ترمذی اور سنن نسائی پر تو سب کا اتفاق ہے کہ یہ صحاح ستہ میں سے ہیں۔ البتہ چھٹی کتاب کے متعلق اختلاف ہے۔ ایک بڑی جماعت تو مؤطا امام مالک کو چھٹی کتاب مانتی ہے۔ اس جماعت کے اولین امام ترمذی عیاض بن موسیٰ مالکی متوفی ۲۴۰ھ میں، انہوں نے مشارق الانوار کے نام سے مؤطا، بخاری اور مسلم کی شرح لکھی ہے، اسی زمانے کے ایک اور عالم امام ابوبکر بن العربی مالکی متوفی ۳۲۰ھ بھی ترمذی عیاض کے ہم خیال تھے۔ ان کے بعد اس فکر کے داعی

”جامع الاصول“ اور ”نہایہ“ کے مؤلف حافظ محمد الدین ابن اثیر شافعی متوفی ۷۲۹ھ تھے۔ انہوں نے جامع اصول میں ابن ماجہ کے بجائے مؤطا کو صحاح ستہ میں شامل کیا ہے۔ ان کے بعد حافظ علاؤ الدین منطائی بن قلیچ حنفی متوفی ۷۶۲ھ ہیں موصوف فرماتے ہیں ”اَوَّل مَنْ صَنَّفَ الصَّحِيحَ مَالِكٌ۔ ان علماء کے بعد بھی محدثین کی ایک بہت بڑی جماعت اس خیال کی برابر حامی رہی ہے کہ صحاح ستہ میں سے ایک مؤطا امام مالک ہے اور ان میں سے شاہ ولی اللہ صاحب آخری عالم ہیں۔

لیکن علماء کی ایک دوسری جماعت بھی ہے جس نے سنن ابن ماجہ کو صحاح کی چھٹی کتاب قرار دیا ہے۔ پہلے جس عالم نے یہ خیال پیش کیا وہ ”آسماء الرجال“ کے تو اہم تھے مگر فقر اور معاملات سے قطعاً نا آشنا تھے۔ ان کے بعد ان کے تتبع میں عام طور پر ابن ماجہ کو کتب صحاح میں شمار کیا جانے لگا۔

جہاں تک سنن ابن ماجہ تعلق ہے، اس کتاب کا علمی درجہ فقہائے محققین کے نزدیک یہ ہے کہ سرودہ حدیث جو صرف ابن ماجہ ہی میں سرودی ہے، وہ اگر موضوع نہیں تو ضعیف ضرور ہوگی۔ اس میں شک نہیں کہ یہ کتاب ہمارے اساتذہ کے ہاں بھی درس میں مروج ہے۔ لیکن اس کو نصاب میں شامل کرنے کا دراصل مقصد یہ تھا کہ اس کتاب کو دوسری غیر صحیح کتب حدیث کے مطالعہ اور ان کی احادیث کو پرکھنے اور سمجھنے کے لیے نمونہ

۵ ابن اثیر نام کے یہ تین بھائی ہیں۔ ایک تودہ ہیں جن کا اوپر ذکر ہے۔ دوسرے امام غزالدین علی بن محمد بن اثیر کتاب ”الکامل“ ”اسد الغابۃ“ اور ”لباب الانساب“ جو سمعی کی کتاب ”الانساب“ کی تفسیر ہے، کے مصنف ہیں۔ ان کا سن وفات ۷۶۳ھ ہے۔ تیسرے ابن اثیر وزیر ادیب ضیاء الدین نصر اللہ بن محمد متوفی ۷۳۲ھ ہیں۔ ان کی کتاب ”المثل السائر“ ہے۔

بنایا جلئے۔ ہوتا یہ ہے کہ ایک طالب علم جب تحصیل علم کی ابتدا کرتا ہے، تو وہ اس قسم کے مشکل مسائل پر غور نہیں کرتا۔ لیکن جب طالب علم ایک عالم بن کر ہمارے مشائخ کے پاس درجہ تکمیل طے کرنے کے لیے آتا ہے تو لا محالہ اسے علم حدیث کے ان دقائق کی طرف متوجہ کرنا پڑتا ہے۔

یہ صحیح ہے کہ ہمارے ہاں درجہ تکمیل کا کوئی باضابطہ اور باقاعدہ طریقہ نہ تھا، لیکن عام طور پر ہوتا یہ تھا کہ دارالعلوم سے فارغ التحصیل ہو کر طلبہ اپنے طور پر پڑھانے لگتے۔ اور اس اشنا میں کن کو شکوک پیدا ہوتے تو وہ ان کو رفع کرنے کے لیے اپنے اساتذہ کی خدمت میں بار بار آتے۔ اس طرح تدریجاً ان کے شبہات حل ہوتے۔ اور ان کو مطالعہ میں اطمینان حاصل ہوتا جاتا۔ ہم ان فارغ التحصیل طلبہ ہی کو جو اس طرح اپنے اساتذہ سے برابر رجوع کرتے کرتے درجہ اطمینان تک جا پہنچتے ہیں، صحیح معنوں میں درجہ تکمیل کا فارغ التحصیل مانتے ہیں۔ سنن ابن ماجہ کی تدریس حقیقت میں اسی درجہ تکمیل والوں کے لیے ایک تمہید تھی۔

مدتہ دارالعلوم دیوبند میں میری طالب علمی کی تکمیل اسی طریقے پر ہوئی اور واقعہ یہ ہے کہ میں اس معاملے میں یگانہ اور منفرد نہ تھا۔ میرے جیسے میرے اور ساتھی بھی تھے، جو میری طرح مطالعہ اور تحقیق کرتے رہے۔ اور آخر کار وہ بھی انہیں نتائج پر پہنچے، جہاں میں پہنچا تھا۔ چنانچہ انہوں اور دوسروں کے اس تجربے کے بعد میں نے طلب علم کے سلسلہ میں یہ نظریہ قائم کیا ہے کہ طلبہ کو فارغ التحصیل ہونے کے بعد بے ضابطہ طور پر اپنے اپنے اساتذہ کی صحبت میں رہنے اور ان سے اپنے شکوک رفع کرنے کے برابر مواقع ملنے چاہئیں۔ اس طرح اساتذہ اپنی صحبت میں رہنے والے طلبہ کی علمی تکمیل کر سکتے ہیں۔ میرے نزدیک درجہ تکمیل کی یہ صورت ہونی چاہیے۔

مجھے عام طور پر کالجوں کے نوجوان طلبہ سے ملنے کا اتفاق ہوتا تھا اور ان سے اکثر بعض مسائل پر گفتگو بھی ہوا کرتی۔ نوجوان طلبہ عام علماء سے شاکہ نظر آتے تھے۔ میں نے ان کو بتایا کہ علماء میں بھی ایک خاص طبقہ ایسا ہے جو درجہ تکمیل سے فائز ہو چکا ہے۔ چنانچہ میں نے نوجوانوں سے ایسے علماء کا تعارف کرایا جو میری طرح تکمیل کر چکے تھے۔ اس سے کچھ تو مطمئن ہو گئے! اور جو برابر اپنی ضد پر اڑے رہے، میں نے انہیں بتایا کہ جس طرح یونیورسٹیوں سے آئے دن متوسط استعداد کے گریجویٹ نکلتے رہتے ہیں، یہی مثال ہمارے عام نازعہ تحصیل طلبہ کی سمجھ لو۔ اس پر وہ لاجواب ہو گئے۔ اور ان سے کچھ اور اعتراض بن نہ آیا۔

اس بحث کا حاصل مدعا یہ ہے کہ ہمارے اساتذہ نے ابن ماجہ کو اپنے طلبہ کی علمی اور تحقیقی تکمیل کی غرض سے شامل نصاب کیا تھا، وہ چاہتے تھے کہ طلبہ صحیح حدیثوں کے ساتھ غیر صحیح حدیثیں بھی پڑھ لیں اور ان میں اتنی استعداد اور بصیرت پیدا ہو جائے کہ وہ صحیح حدیث کو غیر صحیح سے پہچان سکیں۔ ہمارے اساتذہ اس کو علم حدیث میں درجہ تکمیل کا زینہ سمجھتے تھے۔ جو طلبہ علم حدیث میں اس طرح تکمیل کر لیتے تھے، ان کے لیے معترضین کے شکوک کا ازالہ کرنا اور ان کے اعتراضات کا جواب دینا مشکل نہ رہتا تھا۔ میں نے اور میرے علاوہ دوسرے ساتھیوں نے اسی طریقے پر علمی تکمیل کی تھی اور اسی کے طفیل ہمیں علم حدیث میں درک اور نظر نصیب ہوا۔

لوگوں میں حدیث کے معاملے میں زیادہ تر ذہنی اختلال اس وجہ سے بھی ہوا کہ فن حدیث میں محض تقلید سے کام لیا جاتا ہے۔ اور خاص طور پر کسی حدیث کو صحیح سمجھنے یا اُسے غیر صحیح قرار دینے میں تو تمام تر دوسروں کی رائے پر ہی اکتفا کیا جاتا ہے۔ ایک ایسا عالم جو اپنی سمجھ سے صحیح حدیثوں کے متعلق اس نتیجے

پر پہنچ سکے کہ واقعی وہ صحیح ہیں، آج اس نطنے میں پیدا ہونا مشکل ہو گیا ہے۔ اب وقت یہ ہے کہ ایک توراد یوں کے طول طویل سلسلے کو پرکھنا اور جانچنا ہوتا ہے۔ اور اس میں مزید الجھن یہ پڑتی ہے کہ ان راویوں کے متعلق ”اسماء الرجال“ والوں کی رائیں ایک سی نہیں۔ کسی راوی کو ایک عالم اور ”اسماء الرجال“ کا نقاد ضعیف قرار دیتا ہے۔ لیکن دوسرا ہے جو اس کے باوثوق ہونے کا دعویٰ کرتا ہے۔ پھر دوسری مشکل یہ ہے کہ صحیح حدیث کی تعریف میں کئی رائیں ہیں۔ یہ دشواریاں ہیں جو مسلم حدیث کے متعلق طالب علم میں کوئی ملکہ پیدا ہونے نہیں دیتی۔ اور آخر کا یہ ہوتا ہے کہ طلبہ مجبوراً حدیث چھوڑ کر پہلے فقہ پڑھتے ہیں۔ اور اس کی مدد سے اپنے مسلک اور نصب العین کا تعین کر کے پھر حدیث کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ چنانچہ بعد ازاں جو حدیث ان کے مسلک اور نصب العین کے مطابق ہو، اس کو راجح اور جو مخالفت نظر آئے، اس کو مرجوح قرار دیتے ہیں۔ اور اس طرح ہمارے طالب علم علم حدیث کی تحصیل کا یہ سفر ختم کر دیتے ہیں۔

اس سلسلے میں امام ولی اللہ نے سب سے پہلے تو بڑی جان لگا ہی سے اس مرض کی تشخیص کی۔ اور پھر مرض کے انزالہ کے لیے نصاب تیار کیا اور اس کے مطابق تعلیم بھی دینی شروع کر دی۔ ان کے طریقے پر اگر ایک عالم حدیث کی تکمیل کر لے تو وہ محقق محدث بن سکتا ہے۔ ہاں یہ ممکن ہے کہ نئی حدیث کی تصحیح میں یہ عالم اپنے آپ کو عاجز پائے لیکن جہاں تک ان احادیث کا تعلق ہے جن کو ائمہ نے عام طور پر صحیح کہا ہے، اس عالم کے لیے جس نے ولی اللہی طریقہ پر حدیث پڑھی ہے، ایسی احادیث کی صحت کے وجہ معلوم کرنا کچھ مشکل نہیں ہے۔ اس طرح جب یہ عالم حدیث میں اطمینان حاصل کر لے گا تو اس کے بعد وہ فقہ کی طرف متوجہ ہو گا۔ چنانچہ فقہ کے جو مسائل وہ صحیح احادیث کے مطابق پائے گا،

ان کو وہ پورے اطمینان سے راج اور مقدم مانے لگا۔ امدان پر طمانیت قلب کے ساتھ عمل کر سکے گا۔

الغرض علم حدیث کے مطالعہ اور اس کی تحقیق کے ضمن میں عام طور پر اہل علم میں جو ناہمواریاں اور خرابیاں پیدا ہو گئی تھیں، ان کو دور کرنے کے لیے شاہ ولی اللہ صاحب نے بہت بڑا کام کیا ہے۔ شاہ صاحب نے علم حدیث کی تحصیل کا جو طریقہ تجویز فرمایا ہے، اس کی خوبی یہ ہے کہ طالب علم میں تحقیق حدیث کا ملک پیدا ہو جاتا ہے۔ مزید برآں شاہ صاحب نے اپنے اس طریقے پر طلبہ حدیث کو تعلیم بھی دی، اور اس طرح محققین محدثین پیدا کر کے حدیث میں سلف کے طریقے کو زندہ کر دیا۔ حدیث میں اس طرح سے تحقیق کا سلیقہ بہم کرنے کا مسلمان مسلمانوں میں مدتوں سے ناپید تھا، اور خاص طور پر تیسری صدی ہجری کے بعد تو اس کی مثال کہیں مشکل سے ملتی ہے۔

موطأ امام مالک

ہم اوپر بڑی تفصیل سے ثابت کر آئے ہیں کہ شاہ ولی اللہ صاحب نے علم حدیث کے مطالعہ اور اس کی تحقیق کے سلسلے میں بڑی معرکہ آرا تجدید فرمائی ہے، شاہ صاحب کی اس تجدید علم حدیث کا سنگ بنیاد یہ ہے کہ صحاح ستہ میں اصح الکتاب بخاری نہیں بلکہ موطأ امام مالک ہے۔ اور اس کے دلائل یہ ہیں :-

۱۔ موطأ امام مالک میں جو روایتیں ہیں ان کے راوی عموماً ایک دو سے زیادہ نہیں۔ اس لیے ان راویوں کی تنقید اور روایات کے اسانید کی تصحیح بہت آسان ہے۔ اور پھر ان راویوں کا بہت بڑا حصہ علمائے مدینہ میں سے ہے جن کو عام

ائمہ مسلمین معتمد علیہ اور ثقہ ملتے ہیں۔

۲، امام مالک سے ایک طرف امام شافعی نے ٹپھا۔ اور دوسری طرف امام ابو حنیفہ کے ساتھ اور شاگرد امام محمد نے ان کی شاگردی کی۔ چنانچہ مؤطا پر ان دونوں اماموں کی تنقید بھی موجود ہے۔ ظاہر ہے اس سے مؤطا کی تصحیح میں بڑی مدد مل سکتی ہے۔ امام شافعی اور امام محمد کا حال یہ ہے کہ وہ امام مالک کے استنباط کی توجہ یافتہ کرتے ہیں۔ لیکن مؤطا میں جو روایات مروی ہیں، ان کی اسناد کو ضعیف نہیں سمجھتے۔ یہ چیز حدیث کے طالب علم کے لیے بڑے دھوکے کا ذریعہ ہے۔

مؤطا امام مالک کے بعد احادیث کے جو مجموعے مرتب ہوئے جیسے کہ بخاری، مسلم، ابوداؤد اور ترمذی کی کتب حدیث میں۔ یہ دراصل شرحیں ہیں امام مالک کی کتاب مؤطا کی۔ اس بارے میں شاہ صاحب جو فرماتے ہیں، وہ خود ان کے الفاظ میں سنئے :-

"جو شخص ان ائمہ حدیث کے مذاہب کو بغیر تعمق دیکھے گا اور انصاف سے پورا کا پورا لے گا تو وہ لاجہالہ اس نتیجے پر پہنچے گا کہ مالک سے مذاہب کا انحصار اور اساس تو خود ان کی کتاب مؤطا ہے ہی۔ اسی طرح شافعی کے مذاہب کی بنیاد اور اس کا دار و مدار بھی مؤطا پر ہے۔ نیز ابو حنیفہ اور ان کے دو ساتھیوں امام محمد اور ابو یوسف کے مذاہب کی شمع بھی یہی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ فقہ کے ان مذاہب اور مؤطا کی مثال ایسی ہے جیسے ایک تن ہے اور باقی اس کی شرحیں۔ ایک اصل ہے اور دوسرے مذاہب ان کی شاخیں۔ بے شک امام مالک کے استنباط کے بارے میں تو لوگوں میں اختلاف ہے۔ بعض ان کے استنباط کو تسلیم کرتے ہیں۔ بعض ان کا سرے سے انکار کرتے ہیں۔ بعض ان میں

ضعف ثابت کرتے ہیں اور بعض ان کی تصحیح کرتے ہیں۔ لیکن جہاں تک نفسِ مؤطا کا تعلق ہے اس کی ترتیب اور تہذیب میں امام مالک نے جو کوشش اور جدوجہد کی ہے، اس بنیاد پر ان تمام مذاہب فقہ کے لیے مؤطا کو مانے بغیر چارہ نہیں۔ اس سلسلے میں امام شافعی کا یہ قول بھی یاد رکھنا چاہیے کہ ”دین کے معاملے میں مجھ پر مالک سے زیادہ کسی نے احسان نہیں کیا۔“ اور امام مالک کا احسان اس کے سوا اور کیا تھا کہ انہوں نے امام شافعی کو مؤطا پڑھائی۔

بہر حال جو شخص انصاف سے کام لے گا وہ اس بات کو ضرور تسلیم کرے گا کہ کتبِ احادیث میں سے سنن کی یہ کتابیں جیسا کہ صحیح مسلم، ابوداؤد اور نسائی اور فقہ کے اعتبار سے احادیث کے یہ مجموعے مثلاً بخاری اور ترمذی وغیرہ ہیں، یہ سب کے سب مؤطا سے مستخرج ہیں۔ اور ان ائمہ کے پیشِ نظر گویا امام مالک کی مؤطا تھی۔ چنانچہ انہوں نے یہ کیا کہ مؤطا میں اگر کوئی روایت مرسل تھی تو اس کو موصول ثابت کیا۔ یعنی اگر کوئی تابعی کہ جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عہد نہیں پایا آپ سے کوئی حدیث روایت کرتا ہے۔ اور مؤطا میں سلسلہ روایت کی نیچ کی کڑی یعنی صحابی غائب ہے تو ان ائمہ حدیث نے اپنی کتابوں میں اس صحابی کا نام ذکر کر دیا ہے۔ اور اگر مؤطا میں کوئی روایت موقوف تھی تو اسے انہوں نے مرفوع کر دیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مثلاً کسی صحابی کے متعلق مؤطا میں مروی ہے کہ وہ یوں کہتے یا کرتے تھے۔ یعنی روایت میں صحابی کا یہ قول یا فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ثابت نہیں کیا گیا۔ بعد میں ان محدثین نے سلسلہ روایت کی اس کمی کو پورا

کہہ دیا۔ اور کوئی ایسا راوی ڈھونڈ لیا، جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ قول ارشاد فرماتے سنا۔ یا اس فعل کو کرتے دیکھا ہو، نیز ان ائمہ نے یہ کیا کہ اگر کوئی چیسز امام مالک مؤطا میں پھوڑ گئے ہیں تو انہوں نے اپنی کتابوں میں اس کی تلافی کر دی۔ اگر امام مالک نے مؤطا میں ایک روایت نقل کی ہے۔ بعد میں یہ ائمہ اسی کو دوسری اسناد سے روایت کر دیتے ہیں بغرضیکہ وہ اس طرح مؤطا کی روایات کے شواہد لاتے ہیں۔ اور اگر امام مالک کی کسی روایت کے خلاف کوئی بات مروی ہے تو اس پر بحث کرتے اور اس کے اسباب و وجوہ کا احاطہ کر دیتے ہیں۔ فقہ کو تاہ اس مسئلے میں تحقیق حق کے لیے ضروری ہے کہ امام مالک کی مؤطا پر پوری توجہ کی جائے اور اس کا بڑے اہتمام سے مطالعہ ہو۔

امام دلی اللہ نے مؤطا کی "المصنفی" کے نام سے فارسی زبان میں شرح لکھی ہے۔ اس میں شاہ صاحب فرماتے ہیں: یقینی طور پر یہ بات معلوم ہوتی چاہیے کہ اس زمانے میں اجتہاد اور فقہ کا دروازہ بالکل بند ہو چکا ہے۔ نئے دے کر اب تو صرف یہی صورت باقی رہ گئی ہے کہ آدمی مؤطا کو پیش نظر رکھے۔ اور اس کی جو مرسل روایتیں ہیں، ان کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک متصل ہونا معلوم کرے۔ اور صحابہ اور تابعین کے اقوال کے ماخذ کو ڈھونڈے اور اجتہادی فہم و بصیرت اپنے اندر پیدا کرے۔ نیز امام شافعی اور دوسرے بزرگوں نے مؤطا پر بحث کر کے اس کی جو تصحیحات لکھی ہیں، ان کو پڑھے اور یہ سب کچھ کر لینے کے بعد وہ احکام الہی کی حقیقت کو سمجھنے کی جو بھی ممکن کوشش اس کے بس میں ہو کرے۔ وہ دینی مسائل کو دلائل کے ذریعہ جانے، ان میں اسے اس طرح یا تو پورا یقین حاصل ہو جائے گا

پا پھسروہ غالب رائے سے کسی نتیجے پر پہنچ سکے گا۔

موطا کے مطالعہ پر زور دیتے ہوئے شاہ صاحب ایک اور جگہ لکھتے ہیں۔
 "جب طالب علم عربی سمجھنے کے قابل ہو جائے، تو اسے موطا پڑھاؤ کہیں ایسا نہ ہو
 کہ وہ موطا نہ پڑھے۔ واقعہ یہ ہے کہ علم حدیث کی اصل موطا ہی ہے۔ اور اس
 کے مطالعہ میں بے شمار فائدے ہیں، اسی سلسلے میں "حجۃ اللہ" کی یہ عبارت بھی
 ملاحظہ ہو:-

"کتاب حدیث میں مطالعہ و تحقیق اور پورے استقراء کے بعد میرے
 نزدیک طبقہ اولیٰ کی کتابیں یہ تین ہیں۔ موطا، بخاری اور مسلم امام مالک
 سے براہ راست ہزار آدمیوں نے موطا کی روایت کی ہے۔ موطا کے بارے
 میں امام شافعی کا قول ہے کہ کتاب اللہ کے بعد سب سے صحیح کتاب موطا
 ہے۔ نیز سب علمائے حدیث کا اس امر میں اتفاق ہے کہ امام مالک
 اور جو دوسرے ان کے ہم خیال ہیں، ان کے ہاں صحت حدیث کا جو
 معیار مقرر ہے، اس اعتبار سے موطا کی تمام روایتیں صحیح ہیں۔ لیکن جو
 لوگ اس مسئلہ خاص میں امام مالک سے مہنوا نہیں۔ ان کے نزدیک موطا
 میں جس قدر بھی مرسل اور منقطع روایتیں ہیں، ان کا سلسلہ کسی دوسرے
 طریق روایت سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک ضرور پہنچ جاتا
 ہے۔ ظاہر ہے، ان کے لیے اس طرح ان روایات کی صحت ثابت ہو
 جاتی ہے۔"

شاہ صاحب کی اس تشریح کو پڑھنا ضروری ہے۔ فرماتے ہیں: "شیخ الاسلام
 ابن حجر لکھتے ہیں کہ موطا کی تمام روایتیں امام مالک اندان کے متبعین کے نزدیک صحیح
 ہیں۔ کیونکہ ان کے نزدیک مرسل اور منقطع حدیث بھی قابلِ حجت ہے۔ علماء عام

عام طور پر مرسل اور منقطع احادیث پر عمل کرنے کے مسئلے میں اختلاف رکھتے ہیں۔ امام مالک رحمہ اللہ، امام ابو حنیفہ اور تبع تابعین میں سے اکثر علماء مرسل اور منقطع احادیث پر عمل کرنے کو صحیح سمجھتے ہیں اور ان کے نزدیک عمر بن عبد العزیز اور ان جیسے اور صحابہ کے اقوال نیز اہل مدینہ میں سے اگر تابعین کی جماعت کا کسی بات پر اتفاق ہو رہا ہے ان سے استدلال کرنا اور ان کو حجت ماننا درست ہے۔ چنانچہ امام مالک نے اس بارے میں دراصل اپنے وضع کردہ اصول پر عمل کیا ہے۔ اور چونکہ ان کے نزدیک کسی حدیث کا مرسل یا منقطع ہونا اس حدیث کے صحیح ہونے پر مؤثر نہیں ہوتا اس لحاظ سے مؤطا ساری کساری امام مالک، امام ابو حنیفہ اور باقی تبع تابعین کے نزدیک صحیح ہو گئی۔

حافظ ابن حجر کے اس قول پر السیوطی نے ایک اور بات کا اضافہ کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں: "مالک رحمہ اللہ اس مسئلے میں جو ان کے ہم خیال ہیں ان کے نزدیک مرسل اور منقطع احادیث قابل حجت ہیں اسی طرح ہم شافعیوں کے نزدیک بھی مرسل اور منقطع احادیث حجت ہیں۔ البتہ شرط یہ ہے کہ ان احادیث کی دوسری مرفوع یا موقوف احادیث سے تائید ہوتی ہو۔ یعنی مرسل اور منقطع احادیث کے حق میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا کسی صحابی کا کوئی قول مردی ہو۔ اب صورت یہ ہے کہ مؤطا میں کوئی ایسی مرسل روایت نہیں جس کی کسی دوسری مرفوع حدیث سے لفظاً یا معنایاً تائید نہ ہوتی ہو۔ اس لیے یہ کہنا بالکل ٹھیک ہو گا کہ مؤطا سب کے نزدیک صحیح ہے۔ وہ جو مرسل اور منقطع احادیث کو قابل حجت مانتے ہیں اور وہ جو ان کے حجت ہونے کے قائل نہیں۔ کیونکہ مؤطا کی مرسل اور منقطع احادیث کی تائید میں مرفوع روایتیں بھی موجود ہیں۔

مؤطا کے ضمن میں امام عبدالعزیز "عجلاً نافعاً" میں رقم فرماتے ہیں۔

”موطا بخاری اور مسلم کی مثال یہ ہے کہ موطا گویا صحیح بخاری اور صحیح مسلم کی اصل اور اساس ہے۔ موطا شہرت میں اپنے کمال کو پہنچ چکی ہے۔ امام مالک سے ایک ہزار کے قریب علمائے زمانہ نے موطا کی روایت کی تھی۔ پھر موطا کی احادیث کے جوراوی ہیں، ان کی عدالت، اور ان کا روایت میں قابل اطمینان ہونا سب کے نزدیک مسلم ہے۔ موطا مکہ، مدینہ، عراق، شام، یمن اور مصر غرضیکہ عالم اسلام کے سب شہروں میں مشہور خاص و عام ہوئی۔ اور ان شہروں کے فقہاء کا اسی پر دار و مدار رہا۔ خود ملک کے زمانے میں نیز ان کے بعد علماء کی موطا پر بہرہ توجہ رہی۔ انہوں نے موطا کی روایات کی تخریج کی۔ اس مضمون کی اور احادیث نقل کیں۔ اور ان کے شواہد بہم کئے۔ اور اس مسئلہ میں انہوں نے غیر معمولی جدوجہد کی۔ موطا میں جو غیر مانوس اور غریب چیزیں تھیں، ان کی شرح کی گئی۔ اس کی مشکلات کو ضبط کیا گیا۔ اس کے فقہی مباحث کو بیان کیا گیا۔ الغرض موطا کی مختلف حیثیتوں کو واضح کرنے میں اس قدر اہتمام ہوا ہے کہ اس سے زیادہ کا تصور نہیں ہو سکتا۔ بے شک صحیح بخاری اور صحیح مسلم احادیث کی کثرت اور شرح و بسط کے اعتبار سے موطا سے وہ چند بڑی ہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان کا روایت کا طریقہ احادیث کے راویوں کی پہچان، تمیز، استنباط اور پرکھ کا اسلوب سب موطا کا رہن منت ہے۔“

اس طویل بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ امام ولی اللہ کے طریقے میں حدیث اور فقہ کی سب کتابوں میں امام مالک کی موطا سب پر فائق اور مقدم ہے۔ یہ چیز طریقہ ولی اللہ ہی کا اساسی جوہر ہے۔ اور اسی بنا پر ولی اللہی طریقہ عام فقہاء اور محدثین کے طرق سے جدا حیثیت رکھتا ہے۔ میرے نزدیک جو اس اصولی مسئلے کی اہمیت کو صحیح طور پر نہیں سمجھتا، وہ اس قابل نہیں کہ اسے امام ولی اللہ

کے اتباع میں شمار کیا جائے۔

موطا امام مالک کی اہمیت

الغرض تشران مجید کے بعد اسلام میں موطا امام مالک ایک ایسی مرکزی کتاب ہے، جس پر سب فقہاء اور محدثین کا اتفاق ہے۔ اب اگر اس کتاب کو اصل قرار دے کر حدیث کی باقی کتابیں پڑھی جائیں تو معاملہ بڑا آسان ہو جاتا ہے، اور حدیث کی ان کتابوں کی صحت پر یقین بھی حاصل ہو سکتا ہے۔ میں اس طریقے پر طالب علموں کو دو ماہ کے عرصے میں حدیث سمجھنے کا فن سکھاتا رہا ہوں نہ مانہ قیام حجاز میں مکہ معظمہ کے علماء نے حدیث اس طرح پڑھنے کا فن مجھ سے سیکھا۔

ہمارے نزدیک قرآن عظیم اپنے موضوع پر ایک مستقل کتاب ہے مگر شتہ صفحات میں ہم بڑی تفصیل سے اس حقیقت کو بیان کر آئے ہیں کہ دین اسلام کا اساسی قانون صرف قرآن ہے۔ اور قرآن ہی حقیقت میں اصل دین ہے۔ لیکن تشران نے بعض چیزوں کا حکم دیا ہے اور بعض کے کرنے سے منع کیا ہے اب ضرورت اس بات کی ہے کہ یہ معلوم کیا جائے کہ تشران کے ان احکام پر عہد نبوت اور خلافت راشدہ کے زمانے میں کیسے عمل کیا گیا۔ اسی لیے ہمیں ایک ایسی کتاب چاہیے، جس میں تصریح ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نمازیں ادا کرتے تھے مسلمانوں سے زکوٰۃ اس طرح وصول کرتے تھے۔ خرید و فروخت کے معاملات اس طرح طے ہوتے تھے۔ غرضیکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے لے کر خلفاء راشدین کے عہد وفاق یعنی شہادت عثمان تک قرآن کے احکام پر جس طرح عمل کیا گیا، اس کی تفصیلات جاننے کی ہمیں ضرورت ہے اور یہ چیز ہمیں موطا امام مالک میں ملتی ہے۔

حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد صحابہ میں پہلے کی طرح اتفاق و اجماع نہ رہا۔ حضرت علیؓ خلیفہ بنے تو باہمی جنگیں شروع ہو گئیں۔ لیکن حضرت علی مدینہ منورہ چھوڑ کر عراق تشریف لے گئے۔ اس سے یہ ہوا کہ مدینہ کی علمی نضدان نعتوں سے محفوظ رہی۔ اور اہل مدینہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے جانشینوں کے عہد میں جو علم سیکھا تھا، اُس پر ان خانہ جنگیوں کا زیادہ اثر نہ پڑ سکا۔ ہنر اُمتیہ کا دور آیا تو گور دلت اسلامی کا سیاسی مرکز دمشق میں منتقل ہو گیا۔ لیکن اسلام کا علمی مرکز بدستور مدینہ طیبہ ہی رہا۔ اس طرح اہل مدینہ کے ہاں اسلام کے قرن اول کا علمی اثاثہ سلسلہ بسلسلہ قائم رہ سکا۔ موطا میں اہل مدینہ کے اسی علم کو مدّن کر دیا گیا ہے۔ چنانچہ امام مالک جب فرماتے ہیں: السنۃ التي لا اختلاف فیہا عندنا کذا وکذا یہ تو اس سے ان کی مراد اہل مدینہ کے اسی علمی سلسلہ سے ہے۔ یہ علمی سلسلہ خلافت راشدہ سے شروع ہو کر ہنوا مئیہ کے دور تک قائم رہا۔

رسول اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے بعد صحابہ کا دور آیا۔ اور صحابہ کی جگہ تابعین نے لی۔ تابعین کے عہد میں مدینہ منورہ میں یہ سات فقہاء مشہور ہوئے۔

(۱) سعید بن مسیب۔ (۲) عروہ بن زبیر۔

(۳) قاسم بن محمد بن ابی بکر الصدیق۔ (۴) خارجہ بن زید بن ثابت۔

(۵) عبید اللہ بن عبد اللہ بن مسعود۔ (۶) سلیمان بن یسار۔

(۷) ابوبکر بن عبد الرحمن بن حارث، یا سالم بن عبد اللہ بن عمر یا ابوسلمہ بن عبد الرحمن بن عوف۔

ان فقہانے اہل مدینہ کے تمام علم کو محفوظ کر دیا۔ امام مالک نے ان کے شاگردوں یعنی امام ابن شہاب زہری وغیرہ سے علم حاصل کیا۔ ظاہر ہے کہ ان وجوہ کی بنا پر امام مالک کی کتاب موطا سے بڑھ کر حدیث و فقہ میں کسی اور کتاب کا صحیح ملنا ناممکن ہے۔

اس ضمن میں امام ابو منصور عبد القاسم بن علی بغدادی متوفی ۳۴۹ھ کا بیان بھی توجہ کے قابل ہے۔ موصوف اپنی کتاب "اصول الدین" کے صفحہ ۳۱ میں لکھتے ہیں :-

"صحابہ کرام میں سے چار بزرگ ایسے ہیں جنہوں نے فقہ کے حبل الہدایہ پر گفتگو فرمائی ہے۔ وہ علیؓ، زیدؓ، ابن عباسؓ اور ابن مسعودؓ ہیں۔ جب یہ چاروں کسی مسئلے میں متفق القول ہوتے ہیں، تو اس مسئلہ میں سرے سے کوئی اختلاف پیدا ہی نہیں ہوتا، لیکن اگر کسی مسئلے میں علیؓ دوسروں سے الگ رائے رکھتے ہوں، تو ابن ابی سیٹی، شعبی اور عبیدہ سلیمان حضرت علیؓ کی رائے کی پیروی کرتے ہیں۔ اور جن مسئلے میں زیدؓ اپنے تینوں ساتھیوں سے الگ ہوتے ہیں۔ تو مالک اور شافعی ان مسائل میں ان کے اکثر ہم نوا ہوتے ہیں۔ اور خارجہ تو لازمی طور پر حضرت زیدؓ کا ساتھ دیتے ہیں۔ ابن عباس جن مسائل میں دوسروں سے اختلاف کرتے ہیں تو عکرمہ، طاؤس اور سعید بن جبیر ان کا اتباع کرتے ہیں۔ اگر ابن مسعود دوسروں سے کسی مسئلہ میں الگ ہوتے ہیں تو علقمہ اور اسود ان کی رائے کو لے لیتے ہیں۔ صحابہ کے بعد مدینہ منورہ کے سات فقہاء آتے ہیں۔ یہ سعید بن مسیب، عروہ بن زبیر، خارجہ بن زید، قاسم بن محمد، سلیمان بن یسار، عبید اللہ بن عبد اللہ بن مسعود اور ابو بکر بن عبد الرحمن بن حارث بن ہشام ہیں۔"

امام مالک اس سلسلے کی آخری کڑی ہیں، اور ان کی موطا جامع ہے اہل مدینہ کے اس علم کی جو صحابہ کرام کے عہد سے ان کے ہاں سلسلہ بہ سلسلہ چلا آتا تھا۔

صحیح بخاری اور موطا

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اہل علم نے موطا کو کیونکر مؤخر کر دیا۔ اور کتب حدیث و فقہ میں یہ کتاب جس تقدیم اور ترجیح کی مستحق تھی، اُسے وہ عام طور پر کیوں نہ ملی؟ بات دراصل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جو علوم منقول ہیں ان کی چار قسمیں کی گئی ہیں۔ (الف) علم فقہ (ب) مغازی۔ یعنی غز ووں کے حالات و سیر۔ (ج) تفسیر (د) فتن و ملاحم۔ امام بخاری کی صحیح ان چار فنون پر جامع کتاب ہے اور اس طرح کی جامع کتاب اور اس سے بڑھ کر احادیث کا کوئی اور صحیح مجموعہ نہیں ہے۔ یہ اسباب ہیں جن کی بنا پر صحیح بخاری پر اہل علم ٹوٹ پڑے۔ امام ولی اللہ علماء کے عام رجحان کے خلاف قرآن مجید اور صرف قرآن مجید کو ہی اصل دین اور اسلام کا اساسی قانون مانتے ہیں۔ اور جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں، شاہ صاحب نے تشران کے جملہ مطالب کو علیحدہ علیحدہ ابواب میں تقسیم کیا ہے۔ امام ولی اللہ کے نزدیک افادہ اعتبار سے تشران کے ان ابواب میں سے ہر ایک باب بجائے خود مستقل اور کافی بالذات ہے۔ اور تشران اپنے مطالب کو سمجھانے کے لیے نہ تو کسی پہلی کتاب کا محتاج ہے اور نہ وہ بعد والوں میں سے کسی کے علم و عمل سے متاثر ہوتا ہے۔ البتہ اس امر کی بے شک ضرورت رہتی ہے کہ تشران میں جو احکام مذکور ہیں، ان کے متعلق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اسوہ معلوم کیا جائے۔ رسول اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام اور خلفاء راشدین کے عہد میں جو اسلام کا خیر القرون یعنی سب سے بہتر زمانہ تھا،

تشریح شریف پر جس طرح عمل کیا گیا، اس کی تفصیلات اہل مدنیہ کے یہاں محفوظ تھیں۔ چنانچہ مؤطا ان مسائل کا ایک بہت اچھا نصاب ہے۔ الغرض قرآن پڑھنے کے بعد تشریح کے احکام کے متعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اسوہ جاننے کے لیے مؤطا کی بہر حال ضرورت پڑتی ہے۔

تشریح میں جن علوم کا بیان ہے، ان میں سے ایک علم تو احکام سے متعلق ہے۔ اس کے علاوہ تشریح میں جو اور فنون مذکور ہیں، ان کو سمجھنے اور سمجھانے کے لیے شاہ صاحب کے نزدیک ان چیزوں کی جو مغازی و سیر اور تفسیر و فتن و ملائم کے ضمن میں منقول ہیں، چنداں ضرورت نہیں پڑتی۔ خلاصہ مطلب یہ ہوا کہ امام ولی اللہ پہلے تو دین کو صرف تشریح میں منحصر مانتے ہیں۔ پھر قرآن کے جملہ مطالب و معانی کو سوائے احکام کے اپنی جگہ مستقل سمجھتے ہیں۔ اور ان کی امانیت کو کسی اور فن پر محمول نہیں کرتے۔ احکام کے لیے ان کے نزدیک مؤطا کو پڑھ لینا کافی ہے۔ ظاہر ہے، ان وجوہ کی بنا پر جب کہ وہ تشریح کو مکمل جانتے ہیں، مؤطا جیسی کتاب کے سوا ان کی رائے میں کسی اور چیز کی ضرورت نہیں ہوگی۔ اس لیے شاہ صاحب کا مؤطا کو اس قدر اہمیت دینا عین فطری تھا۔ نیز شاہ صاحب کو امام احمد بن حنبل کا یہ قول بھی یاد تھا کہ مغازی، سیر اور فتن و ملائم کا اکثر حصہ روایت کے اعتبار سے ٹھیک نہیں۔ چنانچہ امام ولی اللہ کا قیاسی مطالب سمجھنے کے لیے سوائے احکام کے کسی اور کتاب یا فن پر انحصار نہ کرنا عین صواب تھا۔

مُسند امام احمد بن حنبل

حضرت شیخ الہند مولانا محمد حسن نے مجھے دو کتابوں کی خاص طور پر مطالعہ کی وصیت فرمائی تھی۔ آپ نے فنون حدیث میں میرا شغف دیکھا اور انہیں

معلوم ہوا کہ میں حدیث کی تمام کتابوں کو جمع کرنے میں از حد ساعی ہوں تو حضرت نے مجھ سے نہ فرمایا کہ اگر صحاح ستہ سے زیادہ پڑھنے کی ضرورت ہو تو مسند امام احمد کو کافی سمجھو۔ اور شرح حدیث کے سلسلے میں آپ نے مجھے فتح الباری سے تسک کہنے کا ارشاد نہ فرمایا۔ لیکن جب میں نے شاہ ولی اللہ صاحب کے طریقے پر علم حدیث کو سمجھ لیا تو پھر مجھے صحاح کے علاوہ کسی اور کتاب کی حاجت محسوس نہیں ہوئی۔

مسند امام احمد کے متعلق شاہ صاحب کی رائے یہ ہے کہ یہ کتب احادیث کے دوسرے طبقے یعنی سنن ابو داؤد، ترمذی اور نسائی کے مرتبہ کے قریب پہنچ گئی تھیں۔ امام احمد نے اس کتاب کو اصل مانا ہے، جس کی مدد سے صحیح اور غیر صحیح حدیث میں تمیز ہو سکتی ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ جو حدیث میری مسند میں نہ ملے، اُسے بالکل رد کر دو، اور ہرگز قبول نہ کرو۔

شاہ صاحب کے صاحبزادے شاہ عبدالعزیز اس ضمن میں اپنی کتاب "عجالتہ نافعہ" میں لکھتے ہیں۔

"والد ماجد قدس سرہ فرمایا کرتے تھے کہ فقیر کے نزدیک مسند امام احمد بھی کتب حدیث کے دوسرے طبقے میں سے ہے۔ اور یہ اصل ہے جس کی مدد سے ضعیف اور سقیم حدیث پہچانی جاسکتی ہے۔ اور اس سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ کون سی حدیث ایسی ہے جس کی اصل ہے اور کون سی ایسی ہے جس کی مطلقاً کوئی اصل نہیں۔ لیکن خود مسند احمد میں بھی بہت سی ایسی ضعیف حدیثیں موجود ہیں کہ امام احمد نے ان کی تصریح نہیں کی۔ چنانچہ مسند میں اس طرح کی جو حدیثیں مذکور ہیں، بعد میں آنے والے محدثین نے ان میں سے جن کی تصریح کر دی

ہے وہ بہتر ہو گئی ہیں۔ علمائے حدیث و فقہ نے اس کتاب کو اپنا پیشوا مانا ہے۔ اور یہ واقعہ ہے کہ فن حدیث میں مسند امام احمد کی حیثیت ایک رکنِ اعظم کی ہے۔
 مسند امام احمد میں ضعیف روایات کے غلط ملط ہونے کے یہ اسباب ہیں۔
 ۱۔ امام احمد کے بیٹے عبداللہ کی روایتیں بھی مسند امام احمد میں ملادی گئی ہیں۔
 ۲۔ جن روایتوں کو امام احمد نے صراحتہً غیر صحیح کہا اور مسند سے ان کو کاٹ دیا تھا، کاتبوں نے وہ بھی اس میں درج کر دی ہیں۔

۳۔ اس سلسلے میں ایک اور مصیبت پیش آئی۔ امام احمد بن حنبل جب اپنے گھر میں عزلت نشین ہو گئے تھے تو اس وقت آپ سے مسند پڑھی گئی۔ چنانچہ ان کے بیٹے عبداللہ کے سوا مسند کا کوئی راوی نہیں ہے۔ اور عبداللہ اتنا لائقِ قابلِ اعتماد اور ثقہ نہیں ہے، جتنا کہ اس کتاب کی روایت کے لیے ضروری تھا۔ کاش یہ کتاب یا تو مسلمانوں کے عام مجمع میں پڑھائی جاتی۔ اور متعدد لوگ اس کی روایت کرتے۔ یا امام صاحب کے لڑکے عبداللہ سے کوئی بڑا فاضل اور ثقہ اس کا راوی ہوتا۔

یہ حالات تھے جن کے پیش نظر میں نے مسند کی طرف توجہ کرنے کی زیادہ ضرورت محسوس نہ کی تھی۔ لیکن اس کے باوجود میں اس سے استفادہ کرتا رہا۔ مسند امام احمد کا میرا یہ مطالعہ خاص خاص عالموں کے لیے تو مفید ہو سکتا ہے لیکن عام طور پر اس کے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں۔

حضرت شیخ الہند کی وصیت تھی کہ شرح حدیث میں فتح الباری پڑھوں۔ چنانچہ میں نے فتح الباری سے بہت استفادہ کیا ہے۔ اسی کا نتیجہ تھا کہ میں بخاری کو حافظ ابن حجر سے زیادہ صحیح کتاب مانتا تھا۔ اور بخاری کی جن چالیس حدیثوں پر حافظ ابن حجر نے جرح کیا ہے اور لکھا ہے کہ اس جرح کا کوئی جواب نہیں بن

پڑتا، میں ان کا جواب دینے کے لیے تیار تھا۔ بات یہ ہے کہ مجھے یہ برا معلوم ہوتا تھا کہ طالب علم کو حدیث کی جو پہلی مرکزی کتاب پڑھائی جائے، اس پر بھی اس کو کامل اعتماد نہ ہو، اور اس کے بعض حصے ایسے ہوں، جن کا پایہ صحت قابل اطمینان ہے۔ اس لیے میری برابر یہ کوشش رہتی تھی کہ ابن حجر نے بخاری کی جن حدیثوں پر حرج کیا ہے، اُن کا جواب دوں۔

صحیح بخاری سے مؤطا کی طرف رجوع

میں نے ایک کافی زمانہ اس طرح گزارا۔ اس کے بعد جب میں نوجوان تعلیم یافتہ گروہ سے ملنے لگا تو میرے لیے ان کو بعض چیزیں سمجھانا مشکل نظر آئیں۔ اس سے شکوک پیدا ہونے لگے۔ لیکن یہ یاد رہے کہ میں نے صحیح بخاری کا بالامعان مطالعہ کیا تھا اور اس پر غور کرنے میں بڑی محنت کی تھی۔ چنانچہ جس طرح میں قرآن کی ایک سورت کی آیات میں تناسب اور ربط ڈھونڈنے میں کوشاں رہتا تھا۔ اسی طرح میں نے صحیح بخاری کے ابواب میں ربط پیدا کرنے کی کوشش کی تھی۔ میں نے اپنے اس علمی مطالعہ اور شکری تگ و دو کو بعض چیزیں مولانا شیخ الہند کو سنائیں۔ آپ نے انہیں بہت پسند فرمایا۔ میں نے اس سلسلہ میں جتنے عام قواعد ضبط کر لیے تھے لیکن میں انہیں لکھ نہ سکا۔ میرے ذاتی مطالعہ کا یہ حاصل میرے پاس "فتح الباری" سے بھی زائد تھا اور ظاہر ہے اس کی وجہ سے مجھے صحیح بخاری کے سمجھنے اور اس کی شکلات کو حل کرنے میں بڑی آسانی ہو گئی تھی، لیکن اس کے باوجود جس قدر میری توجہ قرآن عظیم کی طرف بڑھتی گئی، میرے لیے نوجوانوں کو بخاری کے بعض احادیث سمجھانا مشکل ہوتا گیا۔ اس سے بخاری کے متعلق میرا جو یقین تھا، اس میں تزلزل پیدا ہونے

لگا۔ میں اسکا کبھی قائل نہیں ہوا کہ دینی تعلیم اگر عربی مدارس کے طلبہ کو دی جائے تو ان کے لیے اطمینان بخش ہو اور اگر وہی تعلیم کالجوں کے طلبہ کو دی جائے تو ان میں اطمینان پیدا نہ کر سکے۔ اب اگر ہماری دینی تعلیم واقعہ ایسی ہی ہے تو ظاہر ہے یہ حقیقی اسلام کی تعلیم نہیں ہو سکتی۔ اس لیے کہ قرآن تو ساری دنیا سے لیے نازل ہوا ہے۔ اگر ہم کالجوں کے مسلمان طلبہ کو اس طریقے پر قرآن نہیں سمجھا سکتے، جو طریقہ تعلیم عربی مدارس میں کامیاب ثابت ہوا ہے تو کیسے ممکن ہے کہ ہم غیر مسلموں کو قرآن پڑھا سکیں۔

علم و عمل کی ان کوششوں کے ضمن میں صحیح بخاری کے بارے میں میرا وہ یقین قائم نہ رہا، جو اس سلسلے میں مجھے پہلے حاصل تھا۔ چنانچہ فتح الباری میں ابن حجر نے بخاری کی احادیث کے متعلق جو تحقیقات کی ہیں، ان سے میری طبیعت غیر مطمئن ہونے لگی۔ اسے رحمت الہی کا ایک کرشمہ سمجھنا چاہیے کہ اس زمانے میں مجھے مؤطا امام مالک کی شرح "کتاب التہیید" از حافظ یوسف ابومر ابن عبدالبر متوفی ۴۶۳ھ مل گئی۔ چنانچہ اب اس کتاب نے فتح الباری کی جگہ لے لی۔ میں حافظ ابن حجر کے مقابلے میں حافظ ابن عبدالبر کو بہت بڑا محقق مانتا ہوں۔ چنانچہ ایک طرف حافظ ابن عبدالبر تھے اور دوسری طرف شاہ ولی اللہ کا اصرار تھا کہ حدیث وفقہ کی تمام کتابوں میں مؤطا کو ترجیح دینا لازمی ہے۔ غرضیکہ میں اس کا قائل ہونے لگ گیا کہ امام مالک کی مؤطا میں وہ تمام مشکل حدیثیں نہیں پائی جاتیں، جن کا سمجھنا اس زمانے میں بہت مشکل ہے۔ اب ان مختلف اثرات کا مجموعی نتیجہ یہ ہوا کہ قرآن عظیم کے بعد حدیث اور فقہ کی تعلیم کے لیے میں یہ کافی سمجھتا ہوں کہ شاہ ولی اللہ صاحب کی کتاب "المسوی" جو مؤطا کی شرح ہے، پڑھ لی جائے۔ میرے نزدیک قرآن اور اس کے بعد "المسوی" اسلام کی تعلیم کا ایک

مکمل نصاب ہے۔ میں یہ اسلام ساری دنیا کو سکھا سکتا ہوں مسلمانوں کو ان کے ائمہ کے طریقے پر اور غیر مسلموں کو عام حکمت کے اصولوں پر۔ چنانچہ تعلیم اسلام کے سلسلے میں جہاں تک مجھے لوگوں سے واسطہ پڑا ہے، میں اس میں خدا کے فضل سے کامیاب رہا ہوں اور خود اپنے اس تجربے کے بعد میں شاہ ولی اللہ کے اس تجزیہ کا رنامے کی عظمت کو سمجھ سکا ہوں۔ میں نے اپنی آنکھوں سے آزما کے دیکھا ہے کہ مؤطا کو "اصح الکتاب" ماننے کی کیا قدر قیمت ہے۔ اتفاق سے ہمارے بعد کے محدثین اس کی طرف قطعاً متوجہ نہیں ہوئے۔ میں ان کے علوم کو درجہ تکمیل کے لیے ترجیحاً نہ سمجھتا ہوں، لیکن میرے نزدیک قرآن سمجھنے کے لیے ان کی تعلیمات کی قطعاً ضرورت نہیں ہے۔

مولانا حمید الدین سے بحث

مولانا حمید الدین مرحوم جسے میرے بہت پرانے دوست تھے قرآن مجید کی آیات کے ربط و تناسق کے مسئلے میں ہمارا مذاق متفق تھا۔ اگرچہ ہم دونوں کے طریقے اور اسلوب میں کسی قدر اختلاف رہا۔ وہ بائبل مجھ سے بدرجہا بہتر جانتے تھے۔ اور میں حدیث ان سے زیادہ جانتا تھا۔ جب تک میں ہندوستان میں رہا اور جب کبھی بھی ان سے ملاقات ہوئی، ہمارا حدیث ماننے نہ ماننے کا جھگڑا رہتا۔ اتفاق سے جس سال میں کابل روس اور ترکی کے طویل قیام کے بعد مکہ معظمہ پہنچا، اسی سال وہ بھی حج کو آئے۔ اس زمانے میں ہماری تفصیلی ملاقاتیں ہوئی رہتیں۔ ہم دونوں کے انکار میں توافق پیدا ہو گیا تھا۔ لیکن حدیث کے ماننے نہ ماننے پر وہاں بھی بحث شروع ہو گئی۔ ہم نے اصرار کیا کہ حدیث کو ضرور ماننا ہو گا۔ اور ان کے انکار کی سختی سے تردید کی۔

تنگ اگر فرمانے لگے کہ آخر آپ کیا چاہتے ہیں۔ میں نے کہا کہ مؤطا امام مالک ماننے جیسا یا ہم اس کو ملتے ہیں میں نے کہا آج سے ہمارا اور آپ کا نزاع ختم ہے۔ ہم آپ کو صحیح بخاری ماننے کے لیے مجبور نہیں کرتے۔

اب رہا یہ سوال کہ صحیح بخاری میں میرے اشکالات کیا ہیں؟ اور میں ایک تعلیم یافتہ نو مسلم کو وہ کتاب کیوں نہیں پڑھا سکتا، ان تفصیل پر میں مجالس عامہ میں گفتگو کرنے کا روادار نہیں ہوں۔ اہل علم جو علوم دینی کی تکمیل کر چکے ہوں یا تکمیل کے قریب ہوں، ان کو میں سب کچھ کہہ دوں گا۔ واقعہ یہ ہے کہ میں نے اس وقت یورپ کا سفر کیا ہے، جبکہ وہاں بڑے زردوں پر انقلاب برپا تھا۔ اور انقلاب کے ہاتھوں ماضی کی ہر چیز کی بیخ کنی ہو رہی تھی سیاست، معاشرت اور معیشت کے سارے نظام ٹوٹ رہے تھے۔ اور مذہب اور اس کے عقائد حرف غلط کا طرح مٹ رہے تھے۔ سجدہ البذ میں اسلام کو شاہ ولی اللہ کے طریقے پر سمجھ چکا تھا۔ اور اس کی تعلیم کو قرآن اور مؤطا امام مالک پر منحصر مانتا تھا۔ اس کی برکت تھی کہ میں انقلاب کی اس آگ سے جو زندگی کی ہر برائی قدر اور مذہب کے ہر عقیدے کو جلا کر بھسم کر رہی تھی اپنا اسلام سالم لے کر نکل آیا۔

اُس زمانے میں ادرمان حالہ میں اسلام پر ثابت قدم رہنا۔ تیز غیر مسلموں پر اس کی حقانیت اور صداقت کو واضح کر سکتا، میرے نزدیک یہ شاہ ولی اللہ صاحب کے طریقے ہی پر ممکن تھا۔ اس لیے میں شاہ صاحب کی تجدید کو اسلام اور مسلمانوں کے لیے بہت بڑی برکت مانتا ہوں۔ کاشش ہمارے اہل علم ادھر توجہ کریں۔ اور عربی مدارس اور لکھنؤ کے نوجوان طلبہ جو ہماری قوم کی مرکزی طاقت ہیں، ان میں سے ہومبار افرا و جمع کر کے ان سب کو ایک شیرازہ میں باندھ دیں۔



قرآن کا انٹرنیشنل انقلاب

قرآن کے اولین مخاطب — قریش

سورۃ "جمعة" میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے متعلق یہ تصریح کی گئی ہے کہ آپ کے پہلے مخاطب "امیتین" ہیں۔ "امیتین" سے مراد عرب کے وہ قبیلے ہیں جنہوں نے قریش کی امامت کو تسلیم کر لیا تھا۔ دوسرے موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کا مقصد قرآن عظیم نے اس طرح واضح کیا ہے کہ ابراہیم اور اسماعیل علیہما السلام نے مل کر دعا کی تھی کہ ہماری نسل سے ایک اُمتِ مسلمہ پیدا کی جائے۔ اور یہ "بیت" یعنی خانہ کعبہ اس کا منبع اور مرکز ہو۔ ظاہر ہے اس اُمت کو ایک نبی کی ضرورت تھی، جو دینِ ابراہیمی کی صحیح معنوں میں تعلیم دے۔ اور اُسے تعلیم و تہذیب کے ذریعہ اس قابل بنادے کہ وہ ابراہیمی دین دنیا کی تمام قوموں میں پہنچا سکیں۔ مطلب یہ ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس لیے مبعوث ہوئے تھے کہ وہ قریش کی اصلاح

کریں ان کو تعلیم دیں اور ان کا ترکہ کیہ کر کے ان کو اقوام عالم میں اسلام کا نقیب اور اس کی نشر و اشاعت کا حامل بنائیں۔

بے شک قریش حضرت ابراہیمؑ کے اولاد میں سے تھے۔ اور حضرت ابراہیمؑ کا وطن عراق اور پھر فلسطین تھا۔ لیکن قریش عربوں کے ساتھ بل جُل کر عرب بن چکے تھے۔ سب سے پہلے حضرت اسماعیلؑ عرب میں آکر آباد ہوئے۔ ان کی اولاد بہت پھیلی۔ اور آگے چل کر ان کے مستقل قبائل بن گئے۔ تورات میں ایک پیش گوئی ہے کہ اسماعیلؑ علیہ السلام کے اولاد میں سے بارہ سردار ہوں گے۔ ہم اس پیش گوئی کا یہ مطلب لیتے ہیں کہ اولاد اسماعیلؑ کے ذریعہ عرب بنیں ابراہیمؑ دین کی اشاعت ہوگی۔ اور آگے چل کر ان کے بارہ سرداروں کی وساطت سے سرزمین عرب ضیفی ملت کا مرکز بنے گی۔

تورات کی اس پیش گوئی اور حضرت ابراہیمؑ اور حضرت اسماعیلؑ کی دعا کی تکمیل یوں ہوتی ہے کہ ایک طویل زمانہ گزرنے کے بعد قصی نام کا ایک سردار قریش کے منتشر قبیلوں کو مکہ معظمہ میں آباد کرتا ہے۔ وہ ان کی اجتماعی زندگی کو ایک نظم دیتا ہے۔ ان کے مختلف قبیلوں کو مختلف کام سپرد ہوتے ہیں دارالحدودہ بناتا ہے، جس میں سب جمع ہو کر اپنے فیصلے کرتے ہیں۔ حج اور باہر سے آنے والوں کے لیے باقاعدہ انتظام کیا جاتا ہے۔ یہ گویا تہمید ہے خاتم النبیین کی بعثت کی قصی بن کلاب کی یہ جماعت اپنے آپ کو حضرت ابراہیمؑ کے اولاد میں سے سمجھتی تھی۔ اور حضرت ابراہیمؑ محض اسماعیلی عربوں کے جدِ اعلیٰ نہ تھے۔ بلکہ مسیحی اور موسوی ملتیں بھی ان کو اپنا پیشوا مانتی تھیں۔ اس لیے قصی کی یہ جماعت محض عربوں کی سرداری پر اکتفا کرنا نہیں چاہتی تھی۔ اس کے بڑے بلند حوصلے تھے۔ یہ ایک طرف تو عرب قبائل کو اپنے زیر اثر بنانے میں کوشاں تھی۔ اور دوسری طرف

عراق و شام تک کے علاقوں میں اپنے تجارتی قافلوں کے ذریعہ رسوخ پیدا کر رہی تھی۔ اُس کے پیش نظر یہ تھا کہ وہ ان سب قوموں کو یکجا کر کے ایک مجمع الامتوام بنائے۔ اور اس کی قیادت اُس کے ہاتھ میں ہو۔ اس جماعت میں خاندانی روایات کے طور پر یہ خیال سلا بعد سلا منتقل ہوتا چلا آ رہا تھا کہ ابراہیم علیہ السلام کی نسل سے ایک بہت بڑا بنی پیدا ہوگا، جو ہمیں تمام اقوام کا سردار بنادے گا۔ یہی جذبہ بنی اسرائیل میں بھی موجود تھا۔ چنانچہ اس بنی اسرائیل اور بنی اسرائیل دونوں خاندانوں میں باہمی رقابت بھی تھی لیکن بنی اسرائیل کا یہ حال تھا کہ وہ موسیٰ علیہ السلام کے بعد کسی اور کو ان کے برابر ماننے کے لیے تیار نہیں تھے۔ اس کا مطلب یہ تھا کہ جو کام موسیٰ علیہ السلام نے کیا، ان کے نزدیک وہی ابراہیم علیہ السلام کی دعا کا مصداق تھا۔ ظاہر ہے حضرت موسیٰ کی تعلیم تو بنی اسرائیل تک ہی محدود ہو کر رہ گئی تھی۔ نتیجہ یہ نکلا کہ یہودیوں نے ابراہیمی دین کو سب قوموں کا دین بناتے کے بجائے فقط ایک خاندانی یا زیادہ سے زیادہ ایک قوم کا دین بنادیا تھا۔

بنی اسرائیل میں سے بے شک مسیح علیہ الصلوٰۃ والسلام کی تعلیم غیر اسرائیلی لوگوں تک پہنچی۔ اور ان کے حواریوں نے صائبیوں یعنی آریں قوموں میں بھی مسیحیت کی اشاعت کی۔ لیکن ہوا یہ کہ خود بنی اسرائیل نے مسیح علیہ السلام کو ملنے سے انکار کر دیا۔ چنانچہ یہودیوں کی تعلیم سے بہت کم مستفید ہوئے عجیب بات یہ ہے کہ یہودیوں کو تو حضرت مسیح کا انکار کیا۔ لیکن حضرت مسیح کے ماننے والوں نے یہود کے نبی حضرت موسیٰ اور ان کی کتاب تورات کی سب سے زیادہ اشاعت کی۔

یہودیوں اور عیسائیوں کی ان کشمکشوں کا اثر قریش کے اہل الرائے بزرگوں پر بھی پڑتا رہا۔ انہوں نے دیکھا کہ عیسائیوں نے کس طرح بڑی سلطنتیں قائم کر لی

ہیں۔ مگر اس کے ساتھ وہ یہ بھی محسوس کرتے تھے کہ عیسائی ابراہیمی دین سے دور ہو گئے ہیں۔ اور حنیفی ملت کی قیادت سنبھال نہیں سکے۔ یہودی تو ابراہیمی دین کی اشاعت میں ناکام ہو ہی چکے تھے۔ اس سلسلے میں عیسائی بھی زیادہ کامیاب نہ ہوئے۔ قسّی کی اس جدید تنظیم کے بعد قریش مکہ میں جو صلہ پیدا ہو رہا تھا کہ ان میں سے کوئی بڑا آدمی پیدا ہو، جو ابراہیمی دین کی دعوت اور اس کے قیام کا مرکز بنے۔

قریش کا مکہ میں آباد ہونا اور قسّی کے بعد ان میں ایک خاص نوع کی جماعتی زندگی کی ابتدا۔ اسے میں ابراہیم اور اسماعیل علیہما السلام کی دُعا کا ایک نتیجہ سمجھتا ہوں۔ اس دُعا کی تکمیل یوں ہو سکتی تھی کہ ایک اُمت ہو جو دنیا کی جملہ اُمتوں کی ہدایت کے لیے اُٹھے۔ پھر اس اُمت کو بھی ایک امام کی ضرورت تھی جو اسے تعلیم و تزکیہ کے ذریعہ دنیا میں ابراہیمی دین کی اشاعت کے لیے تیار کرے۔

الفراویت اور اجتماعیت

بدقسمتی سے ایک طویل زمانے سے ہمارے اہل علم تاریخ کو انفرادی نقطہ نظر سے دیکھنے کے عادی ہو گئے ہیں۔ یہ مرض ہمارے ہاں مستبد بادشاہوں کے دور کی یادگار ہے۔ استبداد کا یہ لازمی نتیجہ ہوتا ہے کہ جماعت کے بجائے فرد پر زیادہ زور دیا جاتا ہے۔ اور تاریخ کے اتار چڑھاؤ اور واقعات کے تغیر و تبدل کو اجتماعی قوتوں کے بجائے چند اشخاص کی کوششوں پر محمول کیا جاتا ہے۔ اس کی وجہ سے ہماری تاریخ کی کتابیں قوموں کی مجموعی زندگی اور ان کے ارتقاء و زوال پر بحث کرنے کے بجائے بادشاہوں اور ممتاز افراد کے حالات کی کھتونیوں بن گئی ہیں۔ الفراویت پسندی کا یہ رجحان ہے جس نے ہمارے

اہل علم کو اس طرف ڈال دیا ہے کہ وہ اسلام کی اجتماعی قوت کو نظر انداز کر دیتے ہیں اور ان کا سارا زور انفرادی شخصیتوں کو اُجاگر کرنے میں لگ جاتا ہے۔ چنانچہ قوموں کی زندگی اور ان کی ترقی میں اجتماعیت کو جو اہمیت حاصل ہے، ہمارے اہل علم اس پر بحث کو نا ضروری نہیں سمجھتے۔

مثال کے طور پر جب وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت لکھنے بیٹھتے ہیں تو مکے کی اجتماعی زندگی، قریش کا قومی نظم و نسق، قصی کے عہد سے قریش کی تنظیم و توسیع کے حالات، جن کا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت اور آپ کے مشن سے بہت گہرا تعلق ہے، وہ ان باتوں کو پیش نظر نہیں رکھتے۔ ان کے ہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت اور رسالت پر اس طرح غور کیا جاتا ہے کہ خدا تعالیٰ کو منظور تھا کہ ساری نسل انسانی میں سے ایک مکمل اور برتر انسان پیدا کرے۔ وہ فرد فرید اور بے مثال شخصیت آنحضرت علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذات اقدس ہے۔ ہر عالم کے سامنے میرت نبویؐ کا لب یہ موضوع ہوتا ہے، جسے وہ اپنا علمی استعداد اور مخصوص فکری رجحان کے مطابق پیش کرتا ہے۔ چنانچہ اس طرز پر ہمارے ہاں بڑی کثرت سے سیرت کی کتابیں لکھی جاتی ہیں۔

ہم نے جب سے یورپ کی سیاسیات کا براہ راست مطالعہ شروع کیا ہے، ہمیں اس انسانی اجتماع کے ساتھ ساتھ جو سرمایہ دارانہ نظام کی پیداوار تھا، اس اجتماع کو دیکھنے اور اس کو سمجھنے کا بھی پورا موقع ملا ہے، جو اب محنت کش طبقے بنا رہے ہیں۔ ہم نے دیکھا ہے کہ سرمایہ دارانہ نظام اور اشتراکی نظام دونوں کے لیڈر مذہب کے خلاف ہیں۔ فرق یہ ہے کہ سوشلسٹ اپنے مافی الضمیر کو چھپانے کی ضرورت نہیں سمجھتے۔ وہ علانیہ اور برملا طور پر مذہب پر حملہ کرتے ہیں۔ لیکن سرمایہ دار معنًا تو مذہب کی مخالفت میں ان کے ہمنوا ہیں۔

لیکن وہ بظاہر اس کا اعلان نہیں کرتے۔ بات یہ ہے کہ یہ اپنی سیاسی مصلحتوں کے لیے مذہبی لوگوں کو استعمال کرتے ہیں۔ اس لیے یہ لوگ علانیہ مذہب کی مخالفت کر کے مذہبی طبقوں کی دشمنی نہیں خریدتے۔

سرمایہ داروں کا مذہب کی مخالفت نہ کرنا اس بنا پر نہیں ہے کہ وہ مذہب کا بھلا چاہتے ہیں۔ اردل سے اس کے مخالف نہیں۔ اسی طرح محنت کش طبقوں نے جو اجتماع بنایا ہے، ہم نے ان کی اس اجتماعی تحریک کا لادینیت سے کوئی طبعی ربط محسوس نہیں کیا۔ ہمارے نزدیک محنت کش طبقوں کی یہ تحریک اردلادینیت لازم و ملزوم نہیں۔ یعنی یہ ضروری نہیں کہ جب کبھی انسانیت کے پسماندہ اور محنت کش طبقے کوئی اجتماع بنائیں، تو لادینی طور پر وہ اجتماع لادینی اور مذہب کے خلاف ہو۔ غرضیکہ قومی زندگی میں ہم فرد کے بجائے انسانی اجتماع کو اہم مانتے ہیں۔ اور ہم نے شاہ صاحب کی کتابوں میں دیکھا ہے کہ وہ بھی انفرادیت کے بجائے اجتماعیت پر بہت زور دیتے ہیں۔ اب ہمارا حال یہ ہے کہ ہم نے اسلام کے بارے میں جو کچھ پڑھا ہے، وہ دیوبند سے پڑھا ہے اور دیوبندی اسکول جیسا کہ ساری دنیا جانتی ہے، شاہ ولی اللہ کے اساسی فکر پر مرکوز ہے۔ چنانچہ دیوبند کی تعلیم، یورپ کی سیاسیات کا مطالعہ اور شاہ ولی اللہ کا فکر۔ یہ چیزیں ہیں جنہوں نے ہمیں تاریخ کے واقعات اور حوادث کو اجتماعی نقطہ نظر سے دیکھنے کا عادی بنا دیا ہے۔ لیکن یہاں ہم پھر اس امر کی صراحت کر دینا چاہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک اجتماعیت کے لیے لادینیت ضروری نہیں ہے۔

اس میں شک نہیں کہ شاہ ولی اللہ صاحب نے انفرادیت کے مقابلے میں اجتماعیت کو بہت زیادہ نمایاں نہیں کیا۔ اس وقت ملک کی جو حالت تھی وہ

اس قسم کے افکار کے کھلم کھلا اعلان کو برداشت نہیں کر سکتی تھی۔ لیکن زمانہ بدل گیا۔ بادشاہوں کا دور کبھی کا ختم ہو چکا۔ اب ہم شاہ پرستی کے عہد سے بہت آگے نکل چکے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس زمانے میں اور ان حالات میں کیا ضرورت ہے، اور کونسا امر اس بات کا متقاضی ہے کہ شاہ صاحب کی طرح میں بھی اسلام کی اجتماعی تحریک کو نمایاں کرنے میں تامل کروں۔ مجھے اس بات کو برملا کہنے میں زیادہ سے زیادہ یہی نقصان ہوگا کہ میرے دوستوں میں سے جن لوگوں نے شاہ ولی اللہ صاحب کی حکمت کو غور سے نہیں پڑھا، وہ میری مخالفت کریں گے۔ لیکن صورت حال یہ ہے کہ ہمارے یہ طبقے کافی کمزور ہو چکے ہیں۔ اب ان کمزور طاقتوں کی رعایت کرنا اور ان کو گوند پھینچنے کے ڈر سے اپنی بات نہ کہنا بے کار سی چیز ہے۔ شاہ صاحب کے زمانے میں مسلمانوں کے اس طبقے کے پاس پھر بھی حقوڑی بہت طاقت تھی۔ اور اس کی حفاظت کے لیے شاہ صاحب نے اگر مصلحتِ دقت کا خیال رکھا تو ٹھیک کیا۔ لیکن اس دورِ سب کے اندر سب کچھ لٹ چکا ہے۔ کوئی ایسی چیز باقی نہیں رہی جس کی حفاظت کے لیے مصلحتِ وقت کا خیال دل میں لایا جائے۔ اس بنا پر اور ان حالات میں میں نے اپنی زندگی کا یہ مقصد بنا لیا ہے کہ شاہ ولی اللہ صاحب کی اصل تعلیم کو بے نقاب کر کے علی الاعلان تمام نوعِ انسانی کے سامنے پیش کر دوں۔

قرآن اور اجتماعیت

اس فیصلے کا میرے افکار پر پہلا اثر یہ ہوا کہ مجھے قرآن شریف کی اپنی تفسیر پر نظر ثانی کرنی پڑی۔ چنانچہ میں نے اپنے انفرادی رجحان کے پیش نظر قرآنی تعلیمات سے پہلے جو مطالب اخذ کئے تھے، ان کو اپنے ذہن سے خارج

کے اسلامی اصولوں کی اجتماعی روح کو قائم رکھنا اپنے لیے ضروری قرار دیا۔ مجھے اس امر کا یقین ہو چکا تھا، اور میں نے اس حقیقت کو خوب جان بیاختا کہ قرآن شریف کو اس طرح سمجھے بغیر اسے دنیا کا اقوام کے سامنے پیش کرنا کسی طرح ممکن نہیں۔ اگر قرآن شریف کی تقسیم کا لب لباب صرف یہ ہو کہ وہ ایک اکمل ترین انسان کے ذریعہ نازل ہوئی ہے، اس لیے تمام دنیا کو یہ پیغام سنا چاہیے۔ تو مجھے اندیشہ ہے کہ ہر قوم اپنے بزرگ اور مقتدا کو اکمل ثابت کرنے کی کوشش کرے گی۔ اور خاص طور پر مسیحی تو میں حضرت عیسیٰ کو برتر ثابت کریں گی۔ ظاہر ہے اس طرح قرآن کا جو مقصد ہے، وہ کبھی پورا نہیں ہو سکتا۔

برعکس اس کے میں اب فرد کے بجائے جماعت پر زور دیتا ہوں۔ اور افرادیت کے خلاف اجتماعیت کا قائل ہوں۔ میرے نزدیک حضرت ابراہیم اور حضرت اسماعیلؑ کی دعا کا پہلا نتیجہ تو یہ تھا کہ مکے میں قریش کی اجتماعی حیثیت معرض وجود میں آئی۔ کیونکہ قریش کا فقط یہ اجتماع ہی دین ابراہیمی کا محافظ اور پھیلانے والا بن سکتا تھا۔ البتہ ضرورت تھی اب ایسے فرد کی، جو ان کو دینی تقسیم دے۔ اور ان میں قیادت کی صلاحیت پیدا کرے۔ یہ کام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سرانجام دیا۔ اب دنیا کی دوسری اقوام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کی تعلیمات سے قریش ہی کے ذریعہ متعارف ہو سکیں۔ اس لیے آپؐ کا تعلق باقی دنیا سے قریش کے واسطے سے ہوا۔ دوسرے الفاظ میں اس کا مطلب یہ ہے کہ اس وقت اقوام عالم نے اسلام کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کے ذریعہ نہیں جانا تھا، بلکہ وہ اس اجتماعی تحریک کے بدولت جس میں قریش پیش پیش تھے، اسلام سے واقف ہوئیں۔ یعنی اسلام کو سمجھنے کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات پر تمام تر زور ڈالنے کے بجائے اس

اجتماعی تحریک کے سامنے رکھنا چاہیے، جو اس ذاتِ اقدس کے ارد گرد ظہور پذیر ہوئی تھی۔ اسلام کو اس طرح سمجھنے سے میرے بہت سے عقیدے حل ہو گئے ہیں۔ قریش کے معاملے میں بھی میں ان میں سے کسی خاص گروہ کی خصوصیت اور اس کے امتیاز کا قائل نہیں رہا۔ چنانچہ باشمیت، صدیقیت اور نازقیت کے الفاظ میرے دماغ سے نکل چکے ہیں۔ ایک حدیث میں آیا ہے کہ "الامة من القریش" یعنی قریش میں سے امام ہوں گے۔ ایک اور روایت میں آیا ہے کہ بارہ سردار ہوں گے جو سب کے سب قریش میں سے ہوں گے! اس بیان سے میرا مقصود یہ بتانا ہے کہ یہاں قریش کا بحیثیت مجموعی ذکر کیا گیا ہے۔ قریش میں سے کسی خاص خاندان کو مخصوص نہیں کیا گیا۔ لیکن بد قسمتی سے ہم نے چیزوں کو اجتماعی طور پر سمجھنا چھوڑ دیا ہے اور انفرادیت کے رجحان نے ہمارے دماغ خراب کر دیئے ہیں۔

یہ اجتماعیت اور اجتماعی فکر ہی کا اثر ہے کہ میں سورہ بقرہ کی آخری آیت لانفروق بین احد من رسلہ سے یہ سمجھتا ہوں کہ ہمارے لیے ضروری ہے کہ اللہ تعالیٰ کے تمام انبیاء پر ایمان لائیں۔ ان انبیاء میں ایک فرد اکمل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ چنانچہ جماعت انبیاء سے قطع منظر صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت پر غور کرنا میرے نزدیک اب کافی نہیں۔ غلط یہ ہے کہ ہم لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے شخصی اوصاف میں اس قدر انہماک کرتے ہیں کہ آپ کی پیداک ہوئی جماعت کی قدر و قیمت ہماری نظروں سے جاتی رہتی ہے۔ ہمارے اس غلط تخیل کو درست کرنے کے لیے قرآن شریف کا ایک اشارہ کافی ہے۔ سورہ "فتح" میں "محمد رسول اللہ" کے ساتھ ساتھ "والذین امنوا معہ" بھی ارشاد ہوا ہے۔ یعنی آپ کی

تمام کامیابی کو آپ کا اور آپ کی جماعت کا کام بتایا گیا ہے۔ اس کے علاوہ حدیث کی کتابوں میں ایک مشہور روایت ہے۔ اس میں بیان کیا گیا ہے کہ مسلمانوں کی ایک جماعت برسرِ حق رہے گی، اس کی تفسیر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول مآلانا علیہ واصحابی (یعنی جس طریقہ پر میں اور میرے اصحاب ہیں گئے) اس پر چلنے والی جماعت برسرِ حق ہوگی، نقل کیا گیا ہے۔

ہمارے اس فکر کی تائید اس دُعا سے بھی ہوتی ہے جو تِسْرَانِ عظیم نے ہمیں سکھائی ہے۔ یہ دُعا سورہ فاتحہ میں مذکور ہے۔ اس میں "صراطِ مستقیم" کی تفسیر صراطِ الذین انعمت علیہم یعنی سیدھا راستہ وہ ہے جس کے چلنے والوں پر اللہ تعالیٰ کا انعام ہوا۔ اب یہ لوگ جن پر اللہ تعالیٰ کا انعام ہوا، ان کا تعین خود تِسْرَانِ مجید نے کر دیا ہے۔ اس کے نزدیک "الذین انعمت علیہم" انبیاء صدیقین، شہداء اور صالحین کا گروہ ہے۔

اس سے زیادہ تِسْرَانِ مجید کے اجتماعی تصور کے حق میں اور کیا دلیل ہو سکتی ہے؟ لیکن معلوم نہیں کیوں ہماری توجہ ادھر نہ گئی۔ نتیجہ یہ نکلا کہ ہم نے اجتماعیت سے بے التفاتی برقی اور انفرادیت کی دلدل میں پھنس گئے۔

جامع انسانیت نظریہ

تِسْرَانِ کا اس طرح مطالعہ کرنے سے میرے دماغ پر دوسرا اثر یہ ہوا کہ میں اب اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ یہ کتاب دنیا کی تمام اقوام کو ایک انٹرنیشنل انقلاب کی دعوت دیتی ہے۔ اور اس کا مقصد اصلی یہ ہے کہ تمام انسانیت کو ایک نقطہ نظر پر جمع کرے۔ دوسرے لفظوں میں تِسْرَانِ کے پیش نظریہ ہے کہ دنیا کے سب دینوں سے اعلیٰ دین، یعنی سب شکروں سے بلند تر فیکر یا سب

سے بلند بین الاقوامی نظریہ جو ساری انسانیت پر جامع ہو، اس کی طرف لوگوں کو بلائے، اور ان سے اس پر عمل کر لئے۔ انٹرنیشنل انقلاب کا یہ مضمون میں نے "تسّرآن مجید کی آیت" "هو الذی ارسل رسولہ بالہدی و دین الحق یدظرہ علی الدین کلہ و لکوزہ المشرکون" سے استنباط کیا ہے۔

ہم تاریخ میں دیکھتے ہیں کہ ایک زمانے میں ایک قوم ایک مذہب کو اختیار کرتی ہے۔ اور یہ مذہب اس کے قوی افکار و اعمال کا مقدس حصہ بن جاتا ہے۔ چنانچہ اس طرح دنیا میں ہر قوم کا اپنا علیحدہ علیحدہ دین وجود میں آ گیا۔ اب تسّرآن تمام انسانیت کے لیے ایک دین پیش کرتا ہے اور اس دین حق کو تمام ادیان پر غالب کرنا تسّرآن کا مقصد ہے۔ اس کے لیے ظاہر ہے تمام اقوام میں انقلاب پیدا کرنا ضروری ہوگا۔

تسّرآن کے اس دین حق کو تمام ادیان پر غالب کرنے کی دو صورتیں ہو سکتی تھیں۔ ایک صورت تو یہ تھی کہ تعلیم و تربیت اور وعظ و ارشاد کے ذریعہ دین تمام ادیان پر غالب آ جاتا۔ اگر یہ چیز اس طرح ممکن ہوتی تو جنگ و جدل اور جہاد کی ضرورت ہی نہ پڑتی۔ اور تمام قومیں خوشی سے اس دین حق کو قبول کر لیتیں۔ لیکن اوپر کی آیت کے آخری حصہ میں "و لکوزہ المشرکون" کا جملہ بھی ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ مشرکوں کو یہ ناپسند ہے کہ وہ اس دین حق کا غلبہ دیکھیں۔ اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ ان کی یہ ناپسندیدگی اور کراہت اس دین حق کی راہ میں ضرور حائل ہوگی۔ اس لیے ایک ایسی مرکزی طاقت کی لا محالہ ضرورت پڑے گی، جس کے زور سے اس دین کو غالب کیا جائے۔ یہ ہے انقلاب۔ اور چونکہ اس کا دائرہ ایک ملک یا ایک قوم تک محدود نہیں۔ بلکہ یہ ساری انسانیت پر جامع ہے، اس لیے یہ انقلاب انٹرنیشنل ہوگا۔

چنانچہ مسرآن دنیا میں اسی انٹرنیشنل انقلاب کا پیغام ہے۔
 آج کل ہندوستان میں عام طور پر یہ خیال پھیلا یا جا رہا ہے کہ عدم تشدد
 کے ذریعہ سے بھی اقوام پر غلبہ حاصل کیا جاسکتا ہے۔ یعنی انقلاب کے لیے جنگ
 کو نا ضروری نہیں۔ چنانچہ عدم تشدد کو اس طرح ماننے والے کہتے ہیں کہ اب
 جو انقلاب ہوگا وہ اس نئے طریقہ پر ہوگا۔ ظاہر ہے اب تک انقلاب کا جو
 مفہوم لیا جاتا تھا، یہ چیز اس سے بالکل جدا ہے۔

عدم تشدد کے ذریعہ سے انقلاب کرنا یہ خیال اب تک تو ایک نظریے سے
 آگے نہیں بڑھا۔ اس لیے جب تک کہ اس پر عمل نہ ہو لے اور تجربے کی کسوٹی
 پر اس سے پرکھ نہ لیا جائے، اس کو صحیح ماننا اور انقلاب کے پہلے طریقوں کو اس
 کی وجہ سے مٹوئے سمجھنا صحیح نہیں۔ میرے نزدیک انقلاب کی منزل میں ایک
 حد تک عدم تشدد کا پابند ہونا پڑتا ہے۔ اور ذاتی طور پر میں ایک محدود
 زمانے کے لیے عدم تشدد کی پالیسی اپنے لیے معین بھی کر چکا ہوں۔ اور میں
 یہ بھی سمجھتا ہوں کہ تاریخ میں بڑی بڑی مقدس ہستیوں نے عدم تشدد کی
 پالیسی کو ایک خاص وقت کے لیے اپنے لیے ضروری سمجھا ہے مگر حقیقت یہ
 ہے کہ انسانی فطرت کچھ ایسی واقعہ ہوئی ہے کہ عدم تشدد کے ذریعہ ہمیشہ
 کام نہیں نکل سکتا۔ اور کہیں نہ کہیں کسی نہ کسی مقام پر تشدد کی ضرورت پیش
 آتی جاتی ہے۔

حزب اللہ

مسرآن کا مقصد اگر انٹرنیشنل انقلاب مان لیا جائے تو اس کے لیے
 تین چیزوں کا تعین ضروری ہے۔

(الف) انٹرنیشنل انقلاب کا "آئیڈیا" یعنی نصب العین یا مطمح نظر۔

(ب) انٹرنیشنل انقلاب کا پروگرام۔

(ج) اس پروگرام کو چلانے والی کمیٹی۔

آئیڈیا کا ترجمہ ہماری زبان میں عموماً مطمح نظر یا نصب العین کیا جاتا ہے، مگر یہ ترجمہ "آئیڈیا" کے مفہوم کو پوری طرح واضح نہیں کرتا۔ سیاسی اہل فکر اس اصطلاح کو خاص معنوں میں استعمال کرتے ہیں۔ مختصراً اس سے ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ ایک بہت بڑا مقصد ہے، جو طریق عمل کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ اور یہ ضروری نہیں کہ یہ مقصد ضرور بالضرور اسی شکل میں تکمیل پذیر بھی ہو۔ بلکہ یہ کہنا جائز ہے کہ "آئیڈیا" مکمل صورت میں کبھی متحقق ہو نہیں سکتا۔ اس کا کام تو طریق عمل کی طرف فقط راہنمائی کرنا ہے۔ اس کی مثال ایک ستارہ کی سمجھئے کہ ہم اس سے اپنی جہت معین کرتے ہیں۔ اسی طرح انسانیت کو ایک ارفع اور اعلیٰ مقام پر لے جانے کے لیے ایک "آئیڈیا" مقرر کر دیا جاتا ہے اور فعال جماعتیں اس "آئیڈیا" کو اپنے سامنے رکھتی ہیں اور اس کی مدد سے اپنا رخ درست کرتی رہتی ہیں۔ یہ "آئیڈیا" کہلاتا ہے۔ ہمارے ہاں ایک حد تک اس کی مثال قبلہ کی طرف منہ کرنے کی ہے۔

ہر انقلاب کے لیے ضروری ہوتا ہے کہ کوئی نہ کوئی جماعت یا پارٹی اس انقلاب کی لیڈر پنہ ہو۔ اور اسے وہ اپنا لے۔ اس انقلابی پارٹی کا ایک نہ ایک "آئیڈیا" ہوتا ہے۔ اور اس کے لیے اسے پروگرام بھی بنانا پڑتا ہے۔ کوئی انقلاب ان تین چیزوں کے بغیر کبھی کامیاب نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ اسے ضرورت ہوتی ہے۔ اول ایک "آئیڈیا" کی۔ دوسرے ایک پروگرام کی۔ اور تیسرے ایک پارٹی یا حزب کی، جو اس پروگرام کو چلائے۔ میرے نزدیک

اسلام ایک عالمگیر اور بین الاقوامی انقلاب کی دعوت دیتا ہے۔ اس انقلاب کا "آئیڈیا" میرے نزدیک قرآن مجید کی آیت "هو الذی ارسل رسولہ بالہدٰی و دین الحق لیظہرہ علی الدین کلہ ولو کراہ المشرکون" ہے۔ اس انقلاب کے پروگرام کی وضاحت سے پہلے اس پارٹی یا حزب کا تعین ضروری ہے جس کے ہاتھوں یہ پروگرام نافذ ہوگا۔ قرآن کی انٹرنیشنل انقلاب کو جو پارٹی کامیاب بنانا اپنا مقصد حیات قرار دیتی ہے، اس کا نام قرآن کی زبان میں "حزب اللہ" ہے۔ حزب اللہ کے فرائض اور مقاصد کے سلسلے میں قرآن عظیم کی مختلف سورتوں میں کافی ہدایتیں دی گئی ہیں۔ جہاں جہاں "یا مہالذین امنوا" وغیرہ سے قرآن میں مومنین کو خطاب کیا گیا ہے۔ اور ان کو بتایا گیا ہے۔ کہ وہ کفار اور منافقین کے راستے پر نہ چلیں۔ یا مسلمانانِ حکم کی اس طرح پابندی کریں۔ ان تمام احکامات اور بیانات کو "حزب اللہ" کا پروگرام سمجھنا چاہیے۔ قرآن نے "یا مہالذین امنوا" کے ضمن میں اسی "حزب اللہ" کو مخاطب کیا ہے۔ اور یہ "حزب" شامل ہے ان سب افراد پر، مردوں پر، عورتوں پر، عرب پر اور غم پر، جو کسی نہ کسی زمانے میں قرآن کے انٹرنیشنل انقلاب کو برسرِ کار لانا چاہیں گے۔ اس "حزب اللہ" کا پہلا نمونہ مہاجرین اور انصار کا گروہ ہے، جسے قرآن نے "السابقون الاولون من المهاجرین والانصار" کا نام دیا ہے۔ اس گروہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں اور آپ کے بعد قرآن کے انقلاب کو کامیاب کر کے دکھایا۔ ان کے بعد حزب اللہ کا سلسلہ منقطع نہیں ہو جاتا۔ بلکہ وہ برابر جاری رہے گا۔ ان کے بعد والوں کو قرآن نے "والذین اتبعوا" یا احسان سے تعبیر کیا ہے۔ اس میں وہ سب مسلمان قومیں شامل ہیں جو قیامت تک قرآن کے پروگرام کو چلانے کے لیے سرگرم عمل

رہیں گی۔

یہ ہے تشریح کے انٹرنیشنل انقلاب کا آئیڈیا اور اس کا پروگرام اب سوال انقلاب کی مرکزی کمیٹی کا رہ جاتا ہے۔ میرے نزدیک تشریح کی آیت اَلْاَبْقَاوْنَ الْاَوَّلُوْنَ مِنْ اَلْمُهَاجِرِیْنَ وَالْاَنْصَارِ اس مرکزی کمیٹی کا تعین کرتی ہے۔

مسئلہ خلافت و امامت

خلافت و امامت کے مسئلے پر یہاں زیادہ تفصیل کی گنجائش نہیں، مگر اس موضوع کے متعلق یہاں ایک آدھ اشارہ کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ خلافت راشدہ کے بعد مسلمان دو حصوں میں بٹ گئے تھے۔ ایک گروہ اہل سنت کا تھا اور دوسرا شیعیان اہل بیت کا۔ ہمارے اصول پر مسلمانوں کے ان دونوں گروہوں کے اختلاف کا تدارک نہایت آسان ہے۔ ہماری رائے یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد حضرت ابو بکر صدیقؓ کو خلافت کے معاملے میں سب پر مقدم کرنے کی وجہ یہ نہیں کہ ان کی ذات ایسے کمالات کی حامل تھی کہ صحابہ کی پوری جماعت میں سے کوئی اور ان کمالات میں حضرت ابو بکر کا مقابل نہ تھا۔ بلکہ حقیقت صرف اتنی ہے کہ اُس وقت مسلمانوں کی ایک مرکزی جماعت تھی جس کے ہاتھ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جانشین چننے کا اختیار تھا۔ اس جماعت کا قرعہ انتخاب حضرت ابو بکرؓ پر پڑا۔ اس لیے اس کا فیصلہ قبول کرنا ہوگا۔ اگر یہ مرکزی جماعت حضرت علیؓ حضرت عثمانؓ حضرت عمرؓ کو ترجیح دیتی تو مسلمانوں کے لیے اس کے اس فیصلے کو ماننا بھی اسی طرح ضروری اور فرض ہوتا۔ دراصل منصب خلافت کے لیے جس قدر

استعداد اور اہلیت ضروری تھی، وہ ابوبکر، عمر، عثمان، علی رضوان اللہ علیہم
 میں سے تھے۔ میرے خیال میں مسلمانوں میں خلافت کے مسئلے میں یہ سوال صرف
 سے پیدا ہی نہیں ہونا چاہیے تھا کہ مسلمانوں کو فلاں صحابی پر کیوں ترجیح دی
 گئی، اور نہ اس سلسلے میں فضائل اور مناقب گنا نے مناسب تھے۔ اس سے
 یہ ہوا کہ مسلمانوں میں اس مسئلے کے متعلق خواہ مخواہ گمراہی پیدا ہو گئی حالانکہ
 بات صرف اتنی تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے پیچھے نظام اسلام
 کو چلانے کے لیے جو جماعت چھوڑی تھی، اس کا فیصلہ تھا کہ حضرت ابوبکر
 خلیفہ بنیں۔ یہ جماعت مہاجرین اور انصار میں سے سابقین اولین کی تھی۔
 اور یہ وہ لوگ تھے جن پر اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد "رضی اللہ عنہم ورضوانہ"
 یعنی اللہ ان سے راضی ہو اور وہ اللہ سے راضی ہوئے، صادق آتا ہے۔ ظاہر ہے
 صحابہ کی اس جماعت کا فیصلہ اللہ تعالیٰ کے ہاں پسندیدہ اور باعث خوشنودی
 تھا۔ اس لیے کسی کو ان کے فیصلے کے متعلق چوں و چسپا کرنے کی گنجائش نہیں ہے۔
 اسلام کے دورِ اول میں مرکزی کمیٹی کے اس طرح کے وجود کا یقین بظاہر
 میرے اپنے غور و فکر کا نتیجہ ہے۔ لیکن اگر "قرۃ العینین" اور "ازالۃ الخفا" کو
 غور سے پڑھا جائے تو شاہ ولی اللہ صاحب کا رجحان فکر بھی اسی طرف
 مائل نظر آئے گا۔ میرا اس ضمن میں صرف یہ کام ہے کہ شاہ صاحب کی بات
 کو عام سمجھ دار طبقے تک پہنچا رہا ہوں۔

ع
 حکم

"سورہ جمعہ" میں جہاں اس امر کی صراحت کی گئی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ
 علیہ وسلم "امیین" یعنی عربوں کے لیے مبعوث کیے گئے ہیں۔ اس کے ساتھ

ہا خسر میں یہ بھی مذکور ہے کہ ان کے سلاوہ ان لوگوں کے لیے بھی جوا بھی ان میں شامل نہیں ہوئے۔ سورۃ جمعہ کی پوری آیت یہ ہے: "هو الذی بعث فی الامیین رسولاً منهم میتلوا علیہم ایتہ ویزکیہم ویعلمہم الکتاب والحکمۃ وان کانوا من قبل لفی ضلل مبین۔ و آخرین منهم لما یلحقوا بہم وهو العزیز الحکیم" وہی ذات اقدس ہے جس نے "امیین" میں سے ان کے لیے رسول بھیجا، جو ان کو اللہ کی آیات پڑھ کر سنانا ہے اور ان کا تزکیہ کرتا ہے۔ اور ان کو کتاب و حکمت کی تعلیم و تیل ہے اور واقعہ یہ ہے کہ وہ اس سے پہلے کھلی گمراہی میں تھے۔ نیز اس ذات اقدس نے اس رسول کو ان لوگوں کے لیے بھیجا جوا بھی ان میں شامل نہیں ہوئے۔ بے شک یہ ذات بڑی عزت والی اور حکمت والی ہے۔

آیت "و آخرین منهم لما یلحقوا بہم" کی تفسیر میں ایسی روایات موجود ہیں، جن سے یہ اشارہ نکلتا ہے کہ اس سے ایرانی قوم مراد ہے۔ ایران اس زمانے میں آریں یعنی صابئی قوموں کا مرکز تھا۔ اس سے پہلے ہندوستان کو یہ مرکزیت حاصل تھی۔ ہمارے نزدیک "و آخرین منهم" کے مصداق اہل ایران ہندوستان والے اور اس ضمن میں جو اور ان کے ساتھ شامل ہوں، ہیں۔ "امیین" کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت، یہ تو اسلام کا قومی منصب تھا۔ آخرین منهم" کو ہم قرآن کی بنی الا قوامی تعلیم کا حاصل سمجھتے ہیں۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت جیسے "امیین" کے لیے ہے، ویسے ہی "آخرین" کے لیے بھی ہے۔ قرآن حکیم کی اس اجتماعی تحریک کا پہلا مرکز تشریش تھا۔ قریش کی حکومت تقریباً پانچ سو سال تک رہی۔ اس کے ابتدائی دور میں قریش میں سے وہ بارہ سردار ہوئے، جن کی

خوش خبری رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دی تھی۔ ان سرداروں نے قیصر و کسریٰ کی حکومتوں کو مٹا کر دینا کے ایک بہت بڑے رقبے پر اپنی سلطنت قائم کی۔ اس حکومت کو اگر سیاسی اعتبار سے جانیجا جائے، تو وہ انسانیت کے لیے ایک نمونہ کی حکومت ہے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ ولید بن عبد الملک نے ایک دفعہ کہا تھا کہ "داؤد سلیمان علیہما السلام کی حکومت شام میں تھی۔ بے شک وہ نبی تھے۔ تم اس سے تو قطع نظر کرو۔ اس کے بعد میری حکومت کو دیکھو اور مقابلہ کرو۔ کوئی اندھا نہیں جس کے لیے میں نے عصا بردار مقرر نہ کیا ہو اور کوئی بھوکا اور بیمار نہیں ہے، جس کو کھانا اور دوا نہ پہنچی ہو۔"

ولید بن عبد الملک کی یہ حکومت ایک عرب بادشاہ کی حکومت ہے۔ خلیفہ راشد کی حکومت نہیں۔ خلیفہ راشد کی حکومت تو گویا ایک آئیڈیل مثال حکومت ہے۔ اس کی نظیر پھر مسلمان پیدا ہی نہیں کر سکے لیکن قریش کے ان بارہ سرداروں کی حکومت بھی کچھ کم شاندار نہ تھی۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ ان کی حکومت کو اجتماعی نقطہ نظر سے دیکھا جائے۔ بے شک یہ لوگ اپنے گھروں میں قیصر و کسریٰ بھی زیادہ شاندار زندگی گزارتے تھے، اور ان کے شاہی خاندان کے افراد بھی دولت و ثروت کی نعمتوں سے پوری طرح متمتع ہوتے تھے۔ مگر اس کے ساتھ ساتھ وہ انسانی اجتماع اور اس کی ضرورتوں کا بھی پورا خیال رکھتے، اور رعایا کے عمومی مفاد کو نظر انداز نہ کرتے تھے۔ بد قسمتی سے ہمارے مؤرخین نے تاریخ کو اجتماعی نظر سے دیکھنا چھوڑ دیا۔ اور بجائے اس کے وہ بحیثیت مجموعی کسی تحریک، حکومت یا اجتماع کو دیکھتے، وہ بادشاہوں کی خانگی زندگیوں کے پیچھے پڑ گئے۔ یہی وجہ ہے کہ ہماری تاریخوں میں ان فرمانرواؤں کے ذاتی اور شخصی نقائص بہت بڑھا چڑھا کر بیان کیے گئے ہیں۔ اور اکثر ایسا بھی ہوا

ہے کہ ایک مؤرخ کے نزدیک جس خاندان کو حکومت ملنی چاہیے تھی اس خاندان کی حکمران خاندان سے جنگ ہے۔ ظاہر ہے ان حالات میں قلم بدست دشمن کا معاملہ تھا۔ اس لیے یہ مؤرخ ان حکمرانوں کے متعلق جو کچھ بھی لکھتے کم تھا۔

ہیں چاہیے کہ اب ہم تاریخ کو اس طرح نہ پڑھیں۔ ایک بادشاہ نے عام انسانیت کے لیے جو کچھ کیا، ہمیں اُسے بھی پیش نظر رکھنا چاہیے۔ چنانچہ اگر شاہان اسلام کے اجتماعی کام اچھے تھے تو ان کے شخصی نقائص اور ان کا اوّل سے تھوڑا سانا لی تفوق ایہ ایسی چیزیں نہیں کہ ہم انہیں اتنی زیادہ اہمیت دیں آخر مسلمانوں کے علاوہ اور قوموں میں بھی بادشاہ گزرے ہیں مسلمانوں کے ان فرمانرواؤں کا ان سے مقابلہ کیجئے۔

بے شک اسلامی حکومتوں کا یہ عہد مطلق العنانی کا عہد تھا۔ اور بادشاہ جو چاہتے تھے، کرنے کے مجاز ہوتے تھے۔ لیکن اس زمانے میں ملک میں ایسی بااثر جماعتیں بھی ہوتی تھیں جو ان مطلق العنان بادشاہوں میں اعتدال پیدا کرتی تھیں۔ اور ان کو حد سے آگے بڑھنے میں روک دیا کرتی تھیں۔ یہ فقہاء اور صوفیہ کی جماعتیں تھیں۔ فقہاء تانوں کو نافذ کرنے میں بالکل آزاد تھے۔ ایک فقہ قاضی القضاۃ ہوتا تھا۔ اور ساری قلم رو کے قاضی اس کے ماتحت ہوتے۔ چنانچہ بادشاہ ان قاضیوں کے فیصلوں میں کسی قسم کی مداخلت نہیں کرتا تھا۔ اس طرح اسلامی تانوں بادشاہ

۵ سلطان سلیم عثمان کا ایک مشہور واقعہ ہے کہ اس نے اپنی ماتحت عیسائی رعایا کو زبردستی مسلمان بنانے کا فیصلہ کیا۔ اس کے نزدیک ان کے مسلمانوں ہونے سے سلطنت کو استحکام حاصل ہوتا اور آئے دن کے خرچے ہمیشہ کے لیے ملت جاتے لیکن سلطان کے اس فیصلہ میں شیخ الاسلام مزارع ہونے۔ اور انہوں نے بتایا کہ قانون اسلام کبھی اس کا اجاز نہیں دے سکتا۔ جو سلیم بڑا مستبد سفاک اور خود سر مشہور تھا۔ لیکن تانوں کے سامنے اسے سر تسلیم خم کرنا پڑا۔

کی سیاست سے آزاد رہتا۔ اور اس کی سلطنت میں ایک مستقل حیثیت تسلیم کی جاتی۔ ہندوستان کی تاریخ میں ہمیں ایسی چیزوں کا علم ہے کہ اورنگزیب عالمگیر کے نالائق جانشینوں نے اپنے سب سے بڑے قاضی کی اپنی خاص مجلس میں مہایت بے توقیر کی۔ اس پر قاضی مذکور کے بعض احباب نے اس کو شرم اور غیرت دلائی قاضی کا جواب یہ تھا کہ اگرچہ اس شخص نے میری ہتک کی ہے۔ لیکن چونکہ یہ قصا کے فیصلوں میں میرا قلم نہیں روکتا۔ اس لیے میں مسلمانوں کے فائدے کے لیے اپنی شخصی ہتک کو گوارا کر لیتا ہوں۔

پہلے جب میں تاریخ کو انفسردہ نقطہ نظر سے دیکھنے کا عادی تھا تو میں قاضی کی اس بے عزتی کرنے والے بادشاہ محمد شاہ کا سب سے بڑا جبرم اس کے اس فعل کو تسلیم دینا تھا۔ لیکن جب سے میرا ذہنی نگاہ بدل گیا ہے اور میں تاریخ کو اجتماعی نقطہ سے دیکھنے لگا ہوں، میں اس ہتک کرنے والے بادشاہ کے اس فعل کی تعریف بھی کرتا ہوں کہ سب حریفوں کے باوجود اس میں یہ خوبی تو تھی کہ وہ قانون کی آزادی میں دخل نہیں دیتا تھا۔ اسلامی سیاست کی یہ خصوصیت کہ بادشاہ اور اس کے کارندے قاضی کے فیصلوں میں دخل نہیں ہوتے تھے، منصوبہ مہدی اور مارون کے ذمے سے ایک حقیقت بن چکی تھی، اور قریش کی ان حکومتوں کے آخر تک اس پر مہایت سختی سے پابندی ہوتی رہی۔ یہ لوگ قاضی کے فیصلوں کو گویا خدا تعالیٰ کا حکم سمجھتے تھے، اور ان کا بے حد احترام کرتے تھے۔

ملک کا دوسرا عنصر جو ان مطلق العنان بادشاہوں کی زیادتیوں اور بے قدریوں کے آڑے آیا کرتا، صوفیہ کا گروہ تھا۔ حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی متوفی ۵۶۱ھ بغداد میں اپنی خانقاہ میں بیٹھے خلفاء کے احکام پر تنقید کیا کرتے اور خلفاء تھے

کہ آپ کے ان باتوں کو شیرِ مادر کی طرح پی جاتے۔ عربی حکومت کا یہ آخری دور تھا۔ اس سے پہلے جب عربی حکومت میں زیادہ قوت تھی، اور اس کے سرانمراد بڑی طاقت اور دولت و اقبال کے مالک تھے۔ تو وہ صونیہ اور مہاد کی صحبت اور نصیحت کو اپنے لیے سعادت کا ذریعہ سمجھتے تھے خلیفہ بغدادی نے خلیفہ ہارون الرشید کے متعلق اس قسم کے بہت سے واقعات نقل کئے ہیں۔

اب ہوا یہ کہ اسلامی اجتماع کی قیادت پہلے تو عربوں کے ہاتھ میں رہی۔ اس کے بعد عجم اس کے مالک بنے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ خلافت راشدہ کے زمانے میں ایران فتح ہوا۔ قریش کی اموی خلافت کے دوران میں نو مسلم ایرانیوں میں سیاسی شعور پیدا ہوا۔ عباسی آئے تو اسلامی ایران ان کے ساتھ مل کر حکومت کا کام سیکھنے لگا۔ اس طرح خلفاء عباسیہ نے ایرانیوں کو حکومت کے لیے تیار کر دیا۔ بغداد میں تو خلفائے عباسیہ کے وزیر اور ماتحت کا حیثیت سے اسلامی سلطنت میں وہ شریک تھے۔ لیکن ادھر مشرق میں انہوں نے اپنی مستقل حکومتوں کی بنیاد رکھی۔ چنانچہ جب بغداد زوال کے مرغے میں آیا تو مشرق میں بخارا کی حکومت کا زور بڑھ گیا۔ سجن راک کی حکومت کمزور پڑی تو غزنی کا ستارہ چمکا۔ غزنی سے ایرانی مسلمانوں کا مرکز لاہور میں منتقل ہوا۔ اور لاہور آگے چل کر دہلی کے مرکز کا پیش خیمہ بنا۔ اب اگر اسلام کو محض عرب اقوام تک محدود کر دیا جائے اور عربوں کا عروج و زوال اسلام کے عروج و زوال کے مترادف سمجھ لیا جائے، جیسا کہ عام طور پر ہمارے اہل علم کا دستور بن گیا ہے، تو اس کے معنی یہ ہوں گے مسلمانوں کی یہ تمام تختیں جو بغداد، بخارا، غزنی، قاسرہ

دہلی کے مرکزوں کو باقتدار اور شاندار بنانے میں صرف ہوئیں، سب بے کار تھیں۔ اور یہ سارے کے سارے مرکز اسلامی اجتماع کے حق میں دہلی سے زیادہ وقعت نہیں رکھتے۔

بدقسمتی سے آج ہم اپنے عرب مہبائیوں کو اس غلط فہمی میں مبتلا دیکھتے ہیں۔ لیکن اس معاملے میں ہمارا اپنا یہ حال ہے کہ جب سے ہم نے اسلام کی اساسی حکمت کو بین الاقوامی تشرار دیا ہے، اور ہم تشرانِ عظیم کو انٹرنیشنل انقلاب کی دعوت کا حامل سمجھتے ہیں، اس وقت سے ہم اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ جو جماعت یا گروہ بھی تشران کے مقاصد کو عملی جامہ پہنانے میں کوشاں ہو، خواہ وہ عربوں میں سے ہو، یا عجم میں سے۔ وہ سب کے سب ایک ہی درجہ پر سمجھے جائیں گے۔ چنانچہ اسی بنا پر ہمارے نزدیک تشران کے مقاصد کو پورا کرنے والے عرب اور عجم پران کے بعد عجم ایک ہی درجہ پر آجاتے ہیں۔ اور جی طرح ہم ترکیش میں کسی خاص خاندان کا امتیاز نہیں مانتے، اسی طرح ہم اسلامی ملت میں عربوں کی انفرادیت کے قائل نہیں۔ اور ان کی قومی برتری یا شخصی بڑائی کو بالکل تسلیم نہیں کرتے۔ بے شک عرب اسلام کی اجتماعی تحریک کے امام ہیں اور انہوں نے سب سے پہلے اسلام کے اصولوں پر ایک اجتماع کی تشکیل کی۔ اس لحاظ سے وہ تمام انسانی نسلوں کے لیے قیامت تک قرآن کی اجتماعی زندگی کا ایک نمونہ ہیں۔ مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ جب عربوں کی مرکزی قوت کمزور ہو گئی، اور ان کا اقتدار باقی نہ رہا۔ تو خدا انہیں خواستہ اسلام بھی ختم ہو گیا۔ ہمارے نزدیک امیر المومنین معاویہ بن ابی سفیان رضی اللہ عنہ کی فتوحات اور قسطنطنیہ پر ان کے حملے کی جس قدر عزت و مندرست ہے ،

سلطان محمود غزنوی کی کشور گشائیوں کی بھی ہم ویسی ہی قدر کرتے ہیں۔
 ہمارے ذہن سے عربی ادب بھی نثر کس طرح کلیتہً زائل ہو گیا ہے، یہ چیز
 اس کا ایک نمونہ سمجھئے۔

○ شاہ ولی اللہ صاحب "تفہیمات الہیہ" صفحہ ۲۴۶ میں لکھتے ہیں:-

کتب تاریخ میں مذکور ہے کہ سلطان محمود غزنوی کا زائچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زائچہ
 سے پوری مشابہت رکھتا تھا۔ شاہ صاحب کے الفاظ ملاحظہ ہوں:- وہ کتب تاریخ یا فتنہ می شود
 کہ زائچہ سلطان محمود غزنوی بازائچہ طالع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مشابہت تمام داشت از جهت
 مواضع کوکب سیارہ و مناظرات آہنا و قمران علویین و منعدویت شمس و مریخ و ماثر آں۔
 پس فتوح و مجاہدات عظیمہ از سلطان محمود بظہور رسید۔



علم فقہ

اساسی قانون۔ تفصیلی نظام

انقلابی تحریکوں میں ایک تو اساسی قانون ہوتا ہے، جو کبھی نہیں بدلتا۔ اس اساسی قانون کو عملی زندگی میں نافذ کرنے کے لیے جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے، ایک مرکزی کمیٹی بنتی ہے۔ یہ مرکزی کمیٹی اپنی قوم کی طبعی خصوصیات کے مطابق ایک تفصیلی نظام مرتب کرتی ہے جسے اس اساسی قانون کے ضمنی قواعد یا "بائی لاز" کہنا چاہیے۔ اس اساسی قانون اول درجے کی چیز ہے۔ اور یہ تفصیلی نظام دوسرے درجے پر ہوتا ہے۔

اسلام کی انقلابی تحریک کا پہلا مرکز حجاز تھا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ خلافت کو عراق سے گئے۔ لیکن اسلامی مرکزیت بدستور مدینہ میں رہی۔ بنو امیہ نے دمشق کو پایہ تخت بنایا مگر اسلام کی اجتماعیت کا مرکز مدینہ منورہ ہی رہا۔ عباسیوں نے زمام خلافت سنبھالی اور منصور نے اپنا نیا دارالخلافہ بنایا تو سیاسی مرکزیت کے

ساتھ ساتھ اسلام کی علمی مرکزیت بھی بغداد میں منتقل ہو گئی۔ بغداد میں سلطنت کے کاروبار میں نو مسلم ایرانی عباسی عربوں کے ساتھ برابر کے شریک تھے چنانچہ بنی عباس میں سے خلفاء بنتے اور ایرانیوں میں سے وزیر ہوتے۔ یہ ایرانی وزیر جب اپنی ایرانیت میں ایک حد سے آگے بڑھ جاتے تو عباسی خلفاء ان کو قتل کر دیتے تھے۔ چنانچہ منصور کے ہاتھوں ابو مسلم خراسانی قتل ہوا۔ خلیفہ مہدی نے ابو عبید اللہ اور ابو عبد اللہ کو موت کے گھاٹ اتارا۔ ہارون الرشید نے براہک کے تمام خاندان کو نیست و نابود کر دیا۔ مامون جو خود اپنے وزیر فضل بن بہل کا تربیت یافتہ تھا اس نے اپنے اس "ذوالریاستین" وزیر فضل بن بہل کو بھی نہ چھوڑا اور اسے اُس کو بھی قتل کرنا ہی پڑا۔ اس کے بعد خلفاء ہی کمزور ہو گئے اور معتمد کے بعد واثق اور واثق کے بعد متوکل منبر خلافت پر آیا تو اقتدار سلطنت بہت حد تک ایرانی وزیروں اور ایرانی سلاطین کے ہاتھ چلا گیا۔ مطلب یہ ہے کہ عباسیوں نے شروع شروع میں ایرانیوں کو مہنایت سختی سے آگے بڑھنے سے روکا تھا۔ لیکن آہستہ آہستہ ایرانی حکمرانی کے آداب سیکھنے لگے اور ایک وقت آیا کہ عباسی خلفاء ایرانی وزیروں اور ایرانی قائدوں کے اشاروں پر چلنے پر مجبور ہو گئے۔

یہاں ہم اس امر کی صراحت کر دینا چاہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک ایران اور خراسان یعنی ترکستان کے درمیان کوئی حقیقی تضاد نہیں ہے۔ ایرانی اور ترک دونوں ایک ہی قوم کے شعبے ہیں۔ عام طور پر معتمد سے پہلے جو زور دار تھے، انہیں ایرانی کہا جاتا ہے۔ اور معتمد کے بعد عباسی خلافت پر جن کا غلبہ ہوا، انہیں ترک کا نام دیا گیا ہے۔ ہم ایرانی اور ترک کی اس تقسیم کے قائل نہیں ہیں۔ ہمارے نزدیک معتمد سے پہلے اور معتمد کے بعد کا ایک ہی دور ہے۔ اور اسے ہم ایرانی دور کہتے ہیں۔ ہوتا یہ تھا کہ وسط ایشیا کے

ترک غلام ایرانی تہذیب کے تحت تعلیم پاتے۔ اسی تہذیب و تمدن میں رنگے جاتے۔ اور اس کے بعد وہ کاروبار حکومت سنبھالتے تھے سلطان محمود غزنوی کو دیکھئے۔ وہ نسلا ترک ہے۔ مگر اس کے کاروبار میں ایرانی کے سوا اور کوئی چیز نظر نہیں آتی۔ اسی طرح ہندوستان میں جس قدر سلاطین ہوئے وہ عموماً ترکی نسل سے تھے۔ مگر ان کی زبان، ان کا تمدن، ان کی تہذیب اور فکر و فلسفہ سارے کا سارا ایرانی تھا۔ چنانچہ ہم ان سب کو ایرانی ہی مانتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ اس زمانے میں ان ترک خاندانوں میں سے کوئی بھی حکومت کے کسی منصب پر نہیں پہنچ سکا، جب تک اس نے ایرانی تہذیب حاصل نہیں کی۔

تہذیب و تمدن کی باہمی یگانگت کے پیش نظر ایرانیوں اور ترکوں کو ایک سمجھنے کا خیال دراصل ہمارے اسی اجتماعی فکر کا نتیجہ ہے، جس کے ماتحت ہم نے قریش کے مختلف خاندانوں میں آپس کی تمیز و انہیں رکھی اور پھر قریش اور دوسرے عربوں کو بھی ایک سمجھا ہے۔ اسی طرح ہم ایرانیوں کو بھی ایک مانتے ہیں۔ اور تہذیب و تمدن کی باہمی یگانگت کی رد سے ہم ایرانیوں اور ترکوں کو بھی دو الگ الگ قومیں نہیں سمجھتے۔ چنانچہ ہمارے نزدیک جس طرح سورہ جمعہ کی آیت میں "امّیتی" کا مصداق عرب اور عربیت ہے۔ اسی طرح "داخرین منہم" سے ہم ایران اور ایرانیہ مراد لیتے ہیں۔ لیکن اس سلسلے میں ہماری نگاہ میں ایرانی اشخاص کی کوئی زیادہ قدر قیمت نہیں۔ ایرانیہ سے دراصل ہماری مراد یہاں ایرانی تہذیب سے ہے، جسے اس زمانے میں وسط ایشیا سے آنے والے ترکوں نے بھی اپنایا تھا۔ اور وہ ترک ہوتے ہوئے ایرانی تہذیب بن گئے تھے۔

حجازی اور عراقی فقہ

تشرآن جیسا کہ ایک سے زیادہ بار ہم لکھ آئے ہیں، اسلام کی اجتماعی تحریک کا اساسی قانون ہے۔ یہ اساسی قانون غیر متبدل ہے۔ خلافت راشدہ کے زمانے میں اس قانون کی بنیادوں پر عربی ذہنیت کے مطابق ایک تفصیلی نظام بنا۔ اس کو ہم حجازی فقہ کہتے ہیں۔ موجودہ اصطلاحات کی رو سے آپ فقہ کا ترجمہ "بائی لاز" کر لیجئے۔ یہ حجازی فقہ خلافت راشدہ کے دور اتفاق تک کی پیداوار ہے۔ بعد میں اسی حجازی فقہ کو امام مالک نے موطا میں مرتب کیا ہے۔

اسلام کی مرکزی طاقت مومن کے جہد سے ایرانیوں کے ہاتھ میں آئی تو فقہاء کو اس امر کی ضرورت محسوس ہونے لگی کہ تشرآن کے اساسی قانون کے ساتھ ساتھ عربی "بائی لاز" کے علاوہ ایرانی "بائی لاز" بھی بنائے جائیں۔ اس طرح اسلامی فقہ کا عراقی اسکول معرض وجود میں آیا۔ فقہ کے اس اسکول کا ابتدا یوں ہوئی کہ خلافت راشدہ کے عہد میں صحابہ کرام کا ایک گروہ جن کا شمار فقہاء میں ہوتا تھا، خلیفہ کے ساتھ بطور مشیر لاکر تا تھا۔ جب عراق فتح ہوا اور اس میں ایک مرکزی شہر آباد کرنے کی ضرورت پڑی۔ اور اس کے ساتھ حضرت عمرؓ کو عراق میں اسلامی قانون مرتب کرنے کی فکری بھی لاحق ہوئی تو آپ نے اپنے مشیروں میں سے عبداللہ بن مسعود کو بطور استاد اور معلم عراق بھیجا۔ بعد میں عراق میں جو فقہ نیا رہوئی، وہ ان فقہاء کی محنتوں کا نتیجہ تھی، جنہوں نے حضرت عبداللہ بن مسعود کی صحبت میں تربیت پائی تھی۔

اس ضمن میں حافظ بن عبدالبر نے اپنی کتاب "الاستیعاب" میں یہ روایت

نقل کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے عبداللہ بن مسعود کو عمار بن یاسر کے ساتھ کوفہ بھیجا۔ اور کوفہ والوں کو لکھا کہ میں عمار بن یاسر کو امیر اور عبداللہ بن مسعود کو معلم اور وزیر بنا کر آپ لوگوں کے پاس بھیج رہا ہوں۔ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے معزز صحابہ میں سے ہیں۔ اور دونوں کے دونوں جنگ بدر کے شرکاء میں سے ہیں۔ یہیں چاہیے کہ ان دونوں کی سپردی کرو۔ اور ان کی بات سنو۔ میری خواہش تو یہ تھی کہ عبداللہ بن مسعود کو اپنے سے جدا نہ کروں۔ لیکن میں نے تمہاری ضرورت کو اپنی ضرورت پر مقدم جانا۔ ایک دفعہ کا ذکر ہے کہ حضرت عمرؓ بیٹھے ہوئے تھے کہ عبداللہ بن مسعود تشریف لائے حضرت عمرؓ نے آپ کو آتے دیکھا تو سنا ریا، "مجسم فقہ" آرہے ہیں۔ ابن مسعود کا قول ہے کہ میں ان سے کتاب اللہ کا علم تو زیادہ رکھتا ہوں۔ لیکن ان سے بہتر نہیں ہوں۔

عراق کے فقہاء حضرت عبداللہ بن مسعود کے علم کے دارش بنے۔ اور جس طرح امام مالک نے اہل مدینہ کے فقہاء کا علم موطا میں منضبط کر دیا، اسی طرح امام ابوحنیفہ کے ذریعہ اہل عراق کی فقہ محفوظ ہو گئی۔ نیز امام ابوحنیفہ نے اپنے شاگردوں کی ایک ایسی جماعت تیار کی جو آگے چل کر نئی نئی پیدا ہونے والی حکومتوں کے لیے ان کی قانونی ضروریات کو پورا کر سکے۔

حسن اتفاق سے خلیفہ ہارون الرشید کے زمانے میں امام ابوحنیفہ کے دو شاگردوں کو سلطنت کا قانون مرتب کرنے اور اس کے نفاذ کی ذمہ داری سپرد کی گئی۔ امام ابوحنیفہ کے ایک شاگرد امام ابو یوسفؒ تو قاضی القضاۃ مقرر ہوئے اور امام محمد نے فقہاء کی تعلیم اور تربیت اپنے ذمہ لی۔ اس عہد میں عراقی فقہ نے

اتنی ترقی کی۔ اور امام ابو حنیفہ کے شاگردوں کی تعلیم اور صحبت سے اتنے اچھے اچھے فقہا پیدا ہوئے کہ بغداد کے بعد جب بخارا ایرانی مسلمانوں کا مرکز بنا اور بخارا کے بعد غزنی، لاہور اور آخسر میں دہلی کا مرکز وجود میں آیا تو عمر قی فہذ اپنی دست شکمہ اور اس کے فقہاء اپنی علی استعداد کی بنا پر ان نئی نئی سلطنتوں کے لیے اسلامی "بائی لاز" بنانے میں برابر پورے اُتارے رہے اور اسلامی قانون کا پایہ اتنا بلند رہا کہ مسلمان سلاطین کو دوسری اقوام سے اپنا عدالتی قانون منوانے میں ذرا بھی دقت پیش نہ آئی۔

الغرض اسلام کی اجتماعی تحریک کا پہلا مرکز مدینہ تھا۔ بعد میں دوسرا مرکز بغداد بنا۔ مدینہ کا مرکز خالص عربی تھا۔ لیکن بغداد کے رہنے والے جو تمدن رکھتے تھے، وہ عربی اور ایرانی دونوں تمدنوں کا مجموعہ تھا۔ بغداد میں جس طرح عربی بولی جاتی تھی، اسی طرح فارسی بھی مستعمل تھی۔ بغداد جب تاتاریوں کے ہاتھ سے تباہ ہوا تو عربی بولنے والی قوموں نے قاہرہ کی طرف رخ کیا۔ اور فارسی بولنے والی قوموں کا مرکز دہلی بنا۔ بے شک بغداد کے مرکز میں ایرانیت اور عجمیت موجود تھی۔ لیکن ایرانیت نے جس شکل میں دہلی کے مرکز میں جنم لیا، اس میں اور بغداد کے ایرانی تمدن میں زمین و آسمان کا فرق تھا۔ بات یہ تھی کہ بغداد سے براہ راست اسلامی حکومت دہلی نہیں پہنچی۔ بلکہ اسے راستہ میں بخارا اور غزنی کے مرکزوں سے گزرنا پڑا۔ چنانچہ بغداد کے بعد بخارا میں جو تمدن بنا، اس میں اور بغداد کے تمدن میں اتنا فرق تھا جتنا کہ دونوں شہروں کے رہنے والوں کی تہذیب میں فرق ہو گا۔ اسی طرح بخارا اور غزنی کے تمدنوں میں بھی فرق پیدا ہوا۔ اس کے بعد کہیں لاہور اور دہلی کا نمبر آتا ہے۔ ظاہر ہے دہلی میں اگر بغداد کے تمدن کی صورت بہت کچھ بدل گئی ہو گی۔ دھلی کی فضا اور تھی اور پھر

یہاں کے رہنے والے بھی غزن، بخارا اور بغداد سے الگ طبائع اور جدا قومیتوں کے مالک تھے۔

اس تمام بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اسلام کی اجتماعی تحریک کا ایک مستقل مرکز دہلی بھی تھا۔ اور اس مرکز میں اسلام کی ایک مستقل فقہ بھی نمودار ہوئی۔ بدقسمتی سے دہلی کی اس اجتماعی زبان اور اس کے علمی مرکز کی تاریخ دوسرے اسلامی ممالک کے لوگ زیادہ نہ جان سکے۔ کیونکہ یہ عربی کے بجائے فارسی زبان میں مددِ معنی اور دہلی کا مرکز اسلامی ممالک کے مرکز سے نسبتاً دور تھا۔

ہندوستان میں تدوینِ فقہ

مسلمان ہندوستان آئے تو انہوں نے یہاں اپنے سیاسی مرکز کے ساتھ ساتھ اپنا علمی مرکز بھی بنایا۔ اس علمی مرکز میں در دفعہ سجدہ کی کوشش ہوئی۔ پہلی دفعہ تعلقوں کے عہد میں فقہ میں کتاب "فتاویٰ تاتار خانیہ" مرتب کی گئی۔ یہ دراصل اسلامی فقہ کو جو بخارا سے یہاں پہنچی تھی، ہندوستان کے حالات کے ساتھ مطابق کرنے کی سعی تھی۔ "فتاویٰ تاتار خانیہ" کے مؤلف مولانا عالم بن علاء الدین دہلوی متوفی ۸۶۶ھ میں آپ نے یہ کتاب امیر کبیر تاتار خاں کے نام پر لکھی تھی۔ دوسری دفعہ اورنگ زیب عالمگیر نے خود اپنی نگرانی میں "فتاویٰ عالمگیری" کے نام سے ہندوستان میں اسلامی فقہ کو تدوین کرایا۔ اور اپنی تمام قلمرو میں اس پر عمل کرنا واجب قرار دیا۔ عالمگیر کے بعد نادر شاہ کے حملے یعنی ۱۱۵۲-۱۱۵۱ھ تک یہ قانون ہندوستان میں نافذ رہا۔

یہ ہے پس منظرِ فقہ حنفی کا بالعموم اور ہندوستان میں حنفی فقہ کا بالخصوص۔ اب ہم شاہ ولی اللہ کے عہد پر آتے ہیں۔ شاہ ولی اللہ صاحب نے حنفی فقہ میں

کیا تجدید کی۔ اب اس کی تفصیلات سنئے۔

شاہ صاحب نے فقہ اپنے والد شاہ عبدالرحیم سے پڑھی تھی۔ اور شاہ عبدالرحیم فتاویٰ عالمگیری کے مصنفین میں سے ایک تھے۔ اسلامی ہندوستان کی علمی تاریخ میں عالمگیری دور کی بڑی اہمیت ہے۔ اس دور میں ہندوستان میں بڑے بڑے عالم پیدا ہوئے۔ چنانچہ ہمارے اس زمانے میں جس قدر بھی مشہور اور مرکزی علمی تحریکیں ہیں، ان سب کے شروع کرنے والے ایسے علماء ہیں جو عالمگیری دور کے ممتاز فرد تھے۔ ان میں سے ایک تو شاہ عبدالرحیم ہیں، جن سے تحریک دلی الہی کی ابتدا ہوئی۔ ان کے علاوہ شیخ محبت اللہ متونیؒ ۱۱۹ھ ہیں، جن کی اصول اور معقول پر کتابیں ہمارے یہاں اب تک رائج ہیں۔ ان کتابوں کی بدولت ہندوستان علم اور اس کا طریقہ تعلیم دوسرے اسلامی ملکوں میں مقارنت ہوا۔ شیخ محبت اللہ عالمگیری دور کے نامور فاضل تھے۔ عالمگیر کے بیٹے شاہ عالم نے موصوف کو تمام سلطنت کی صدارت سپرد کی اور انہیں "فاضل خاں" کا خطاب عطا کیا۔

شاہ ولی اللہ صاحب کی فکری تربیت امدان کی علمی اساس میں ہم ان کے والد شاہ عبدالرحیم صاحب کو اصل مانتے ہیں۔ شاہ عبدالرحیم صاحب نے خود اپنے نامور صاحبزادے کو تعلیم دی تھی۔ چنانچہ انہوں نے شاہ ولی اللہ کو فتران کا ترجمہ تفسیروں سے الگ کر کے پڑھایا۔ اور اس طرح قرآن کا اصل متن ان کے لیے قابل توجہ بنایا۔ پھر آپ نے وحدت الوجود کے مسئلے کو صحیح طریقے پر حل کیا۔ اور اُسے اپنے صاحبزادے کے ذہن نشین کیا۔ نیز شاہ عبدالرحیم ہی نے حکمت عملی کو اسلامی علوم میں ایک باوقار اور اہم مقام دیا۔ اور اپنے صاحبزادے شاہ ولی اللہ کو اس کی خاص طور سے تلقین کی۔ الغرض یہ تین چیزیں۔ یعنی فتران

کے متن کو اصل جاننا۔ وحدت الوجود کا صحیح حل اور اسلامی علوم میں حکمت عملی کی غیر معمولی اہمیت۔ شاہ ولی اللہ کے علوم میں بنیادی حیثیت رکھتی ہیں اور یہ تینوں کی تینوں شاہ عبدالرحیم صاحب کی تربیت کا نتیجہ ہیں۔ اس بنا پر ہم شاہ ولی اللہ صاحب کے تمام کمالات کو عالمگیری دور ہی کا ایک اثر مانتے ہیں۔ شاہ ولی اللہ صاحب اپنے والد کی وفات کے بعد بارہ سال تک دہلی میں درس دیتے رہے۔ چنانچہ جو کچھ انہوں نے اپنے والد سے سیکھا تھا، اس طرح تعلیم و تدریس کے ذریعہ ان کے دماغ میں وہ پوری طرح راسخ ہو گیا۔ اس کے بعد شاہ صاحب حجاز پہنچے اور شیخ ابراہیم کر دی کے شاگردوں میں سے شیخ ابو طاہر مدنی اور شیخ حسن بن علی عجمی متوفی ۱۱۱۳ھ کے شاگردوں میں سے شیخ تاج الدین حنفی کی صحبتوں سے مستفید ہوئے۔ شیخ ابو طاہر شافعی تھے اور شیخ تاج الدین حنفی۔ حجاز میں ان مشائخ کے ساتھ رہنے کا اسے ایک نتیجہ سمجھے کہ شاہ ولی اللہ صاحب نے حنفی اور شافعی فقہ کو ایک درجہ پر مانا۔

حجازی فقہ کو جیسا کہ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے، امام مالک نے موطا میں مدون کیا۔ اور عراقی فقہ امام ابو حنیفہ اور ان کے شاگردوں کے ذریعہ مشرق کی اسلامی سلطنتوں کا قانون بنی۔ امام شافعی امام مالک کے شاگرد ہیں۔ آپ کی کوششوں سے حجازی فقہ میں توسیع و ترقی ہوئی۔ اور وہ شافعی فقہ کے نام سے عراق کی حنفی کے مد مقابل بن گئی۔ امام شافعی کی فقہ کی کیا خصوصیات ہیں؟ اس موقع پر ہم ان سے بحث کرنا نہیں چاہتے۔ مگر یہاں صرف اتنا بتانا ضروری سمجھتے ہیں کہ شاہ ولی اللہ صاحب جب حجاز تشریف لے گئے تو آپ نے دیکھا کہ بڑے بڑے صوفیہ اور محدثین شافعی ہیں۔ دوسری طرف آپ یہ بھی جانتے تھے کہ سلاطین دہلی کی طرح عثمانی سلاطین

۵۰۵ ان کے حالات کے لیے دیکھئے ابجد العلوم صفحہ ۸۴۶ اور انکسار العارفین۔

بھی حنفی ہیں۔ ان حالات میں ان جیسے عالم کی طبیعت دلے کے لیے یہ کس طرح گوارا ہو سکتا تھا کہ وہ شافعی اور حنفی مذاہب فقہ کے اختلافات میں پڑتے۔ اور ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے کی کوششوں کو اپنا موضوع بناتے۔ یہ اسباب تھے، جن کی بنا پر لامحالہ انہیں دونوں مذاہب فقہ میں مابہ الاختلاف چیزوں کے بجائے مابہ الاشتراک امور کو تلاش کرنا پڑا۔ چنانچہ آپ نے دونوں مذاہب کے اختلاف اور تضاد کے مقابلے میں دونوں کے توافق پر زیادہ زور دیا۔

بات یہ ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں، اسلام ایک بین الاقوامی اجتماعی تحریک ہے۔ اس میں جس طرح عربوں کو ایک مستقل حیثیت حاصل ہے، اسی طرح عجم بھی اپنا مستقل وجود رکھتے ہیں شاہ صاحب کی رائے میں ہر دور نے اپنے اپنے دور میں اسلامی اجتماع کو بنایا، بڑھایا اور ترقی دی۔ یہ تو دونوں قوموں کی سیاسی سرگرمیوں کا ذکر ہوا۔ علمی اعتبار سے بھی عرب اور عجم دونوں نے اسلامی فقہ کو پروان چڑھایا۔ عجم نے فقہ حنفی پیدا کی۔ اور یہ ان کے مذاق اور طبائع کے عین مطابق تھی۔ اور عربوں نے بالعموم فقہ شافعی کو اختیار کیا۔ کیونکہ یہ ان کے مزاج کے موافق تھی۔

غرضیکہ جس طرح عرب اور عجم دونوں قوموں نے مل کر اسلامی سیاست اور اس کے اجتماع کو ترقی دی، اسی طرح عربوں اور عجمی ذہنیوں، اور دونوں کی علمی استعدادوں اور شکری میلانات نے اسلامی فقہ کو عروج پر پہنچایا اس ضمن میں شاہ صاحب کا تجزیہ کا نامہ یہ ہے کہ وہ فقہ حنفی اور فقہ شافعی دونوں میں توافق پیدا کرتے ہیں۔ اور وہ اس طرح کہ ہر دو کو امام مالک کی موطاً سے مستنبط مانتے ہیں۔ یعنی ان کے نزدیک فقہ حنفی اور فقہ شافعی دونوں میں ایک امر مشترک ہے اور وہ امام مالک کی موطاً ہے۔ امام شافعی کا مسلک یہ ہے

کہ وہ اہل حجاز میں سے مدینہ والوں کی روایات کو مقدم جانتے ہیں، گو انہوں نے ابتدا میں اہل مکہ سے پڑھا تھا۔ لیکن بعد میں وہ مدینہ گئے اور امام مالک سے ان کی کتاب موطا پڑھ کر اپنی فقہ کی تدوین کی۔ اور اس میں حسب مناسب ترمیم بھی کی۔

عراقی علماء میں سے امام ابو حنیفہ کے ایک شاگرد امام محمدؒ ہیں۔ انہوں نے سب سے پہلے عراق میں فقہ کی تکمیل کی۔ اس کے بعد وہ مدینہ گئے اور وہاں امام مالک سے موطا پڑھی اور اس کی مدد سے عراقی فقہ میں مناسب ترمیمیں کیں۔ بے شک آگے چل کر فقہ حنفی اور فقہ شافعی دو مقابل کے فقہ مسلک بن گئے۔ لیکن جہاں تک دونوں کی اصل کا سوال ہے، دونوں میں امام مالک کی موطا بطور اہم مشترک کے تھی۔ شاہ صاحب نے یہ کیا کہ بجائے اس کے کہ بعد میں ان دونوں میں جو اختلافات پیدا ہوئے، ان پر زور دیتے، آپ نے ان کے اس اہم مشترک کو واضح کیا۔ شاہ صاحب کی اس کوشش کا قدر تا یہ عملی نتیجہ نکلنا چاہیے کہ حنفی اور شافعی کی محاصمت ختم ہو جائے۔ اور فقہی بنا پر مسلمانوں کے ان دونوں گروہوں میں جو وضو بندی چلی آتی تھی وہ نہ رہے۔

شافعی اور حنفی فقہ میں تو شاہ صاحب نے اس طرح توافق پیدا کیا۔ اس کے علاوہ حجاز میں آپ کو احادیث کی اسناد کی تحقیق کا بھی موقع ملا۔ اور اس میں انہوں نے تفقہ بھی پیدا کیا۔ علم حدیث میں اس طرح جہارت پیدا کرنے کے بعد آپ اس نتیجے پر پہنچے کہ حدیث کی پانچ صحیح کتابوں کی اصل بھی درحقیقت امام مالک کی موطا ہی ہے۔ چنانچہ ان کے نزدیک صحیح بخاری، صحیح مسلم اور سنن ترمذی، ابو داؤد اور نسائی، یہ سب کے سب موطا کی متابعات اور اس کی شواہد ہیں۔ کہہ نے والی کتابیں ہیں۔ شاہ صاحب کے اس اصول اور طریقہ فقہ کی مدد سے ہم آج بھی صحیح احادیث کو اپنے اجتہاد سے صحیح ثابت کر سکتے ہیں۔

یہ ہے شاہ ولی اللہ صاحب کی تحقیق اور تجدید علم فقہ میں نیز علم حدیث میں۔ ہمارے فقہا نے عام طور پر مجتہد کے دو درجے تسرار دیئے ہیں۔ ایک مجتہد مستقل اور مجتہد مستقل کے ساتھ وہ دوسرے درجہ پر مجتہد منتسب کو مانتے ہیں۔ ان کے نزدیک مجتہد مستقل تو ایک زمانے سے پیدا ہونے بند ہو گئے ہیں۔ لیکن مجتہد منتسب ہمیشہ پیدا ہوتے رہتے ہیں اور ان کے ذریعہ فقہ کی تجدید اور تحقیق ہوتی رہتی ہے۔ شاہ صاحب نے فقہ کی طرح علم حدیث میں بھی محدثین کو مجتہد مستقل کا درجہ دیا ہے، اور اپنی تحقیقات سے یہ بات ممکن بنا دی ہے کہ اب حدیث میں بھی مجتہد منتسب پیدا ہو سکتے ہیں۔ اور اس کی صورت یہ ہے کہ صحاح ستہ میں مؤطا کو مقدم مانا جائے۔ چنانچہ شاہ صاحب کے اتباع میں جو بھی حدیث کے محقق پیدا ہوں گے، وہ صحیح بخاری، صحیح مسلم، سنن ابوداؤد اور ترمذی میں سے خود صحیح حدیثیں نکالنے پر قادر ہو سکیں گے۔ وہ مذکورہ بالا کتب حدیث کو اس لیے صحیح نہیں مانیں گے کہ ان کے مصنف بہت بڑے عالم تھے۔ بلکہ وہ اس معاملے میں شاہ صاحب کے طریقے پر خود اپنی ذاتی تحقیق اور اجتہاد سے کام لیں گے۔ اور ائمہ حدیث کے معیار صحت کو پرکھ کر خود جان لیں گے کہ فلاں حدیث صحیح ہے یا نہیں۔

الغرض علم فقہ اور علم حدیث میں شاہ صاحب کی تمام بحث و نظر کا حاصل یہ ہے کہ صحاح ستہ میں سے جو حدیثیں صحیح ہیں، ان کے مطابق جو فقہی عالم فتویٰ دیتا ہے، اس کو ہر حال میں ترجیح دینی چاہیے۔ خواہ وہ عالم شافعی ہو یا حنفی فقہ کا ماننے والا۔ شاہ صاحب کی فقہی تجدید کا یہ پہلا درجہ ہے، اور اُسے آپ کے سفر حجاز اور وہاں کے قیام اور مطالعہ کا ثمرہ سمجھنا چاہیے۔ حجاز میں رہنے اور وہاں بڑے بڑے محدثین اور صوفیہ کو شافعی فقہ کا پابند دیکھنے کے بعد عام

علماء کی طرح شاہ صاحب کبھی اس بات کو قبول نہیں کر سکتے تھے کہ فقط فقہ حنفی مت مسلمانون کو ایک نقطہ پر جمع کر سکتی ہے۔ انہوں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا تھا کہ عرب بولنے والے ممالک عموماً شافعی اور مالکی مذہب رکھتے ہیں اور خاص طور پر وہ لوگ جو سلطنت عثمانیہ کے مرکز سے بہت دور ہیں، حنفی فقہ کو بہت کم جانتے ہیں۔ یہ اسباب تھے جن کی بنا پر شاہ صاحب اس نتیجے پر پہنچے کہ حنفی اور شافعی فقہ کا مساوی درجہ تسلیم کیا جائے۔ نیز مؤطا کو اصل مان کر کتب احادیث میں سے جو معروف اور مشہور روایتیں ہیں، یا جن پر بالعموم عمل ہوتا ہے، ان کا انتخاب کر لیا جائے۔ اور اس ضمن میں شواہد اور غریب حدیثوں کو چھوڑ دیا جائے۔ اب اگر اس طرح کی کسی مشہور حدیث کے مطابق فقہ حنفی کی کوئی روایت ہے تو اس کو ترجیح دی جائے۔ اور اگر شافعی روایت ہے تو اس کو رائج مانا جائے۔ شاہ صاحب کے نزدیک اس تطبیق اور توانق کے بعد ایسی فقہ کو مسلمانوں کے بین الاقوامی مرکز میں نافذ کیا جائے تو سب مسلمانوں کا فقہ کے معاملے میں ایک نقطہ پر جمع ہو جانا آسان ہو جاتا ہے۔

حنفی فقہ کی طرف رجوع

شروع میں شاہ صاحب ایک طرف فقہ اور حدیث میں توانق اور دوسری طرف حنفی اور شافعی فقہوں میں یوں مطابقت دینے کا خیال رکھتے تھے۔ اور ان کو امید تھی کہ حجاز میں اس نگر کو عملی جامہ پہنایا جاسکتا ہے۔ پھر دہاں سے تمام دنیا میں اسلام بھی اس کو قبول کرنے کے لیے تیار ہو جائے گا۔ اور اس طرح یہ نزاع ہمیشہ کے لیے ختم ہو جائے گا۔ مگر حجاز پہنچ کر آپ نے دہاں کے حالات کا مطالعہ کیا تو آپ کی رائے بدل گئی۔ چنانچہ تفہیمات الہیہ میں اس طرف

اشارہ موجود ہے۔

امام ولی اللہ کو حجاز جانے سے پہلے ہندوستان میں ہی یہ الہام ہوا تھا کہ آپ کو ہدایتِ راس سے ان کی مراد مصطفویت ہے، اگرچہ دیا گیا ہے مصطفویت نبوت کے بعد سب سے بڑا درجہ ہے۔ شاہ صاحب کے اس الہام کا سب سے بڑا مقصد یہ تھا کہ موجودہ نظام کو درہم برہم کر دیا جائے۔ یعنی محمد شاہ کے زمانے کی بوسیدہ سیاست کا قلع مع کر کے از سر نو حکومت کو استوار کیا جائے مگر شاہ صاحب نے اس الہام کو سمجھنے میں غلطی کی۔ اور آپ کو یہ خیال ہوا کہ اس الہام کا مقصد حجاز کے مرکز میں پورا ہوگا۔ چنانچہ وہ حجاز تشریف لے گئے۔ حالانکہ الہام کا نعتِ ہندوستان سے تھا۔ حجاز جاکر دیکھا تو دہاں کچھ بھی نہ تھا۔ آپ دہاں سے ہندوستان واپس آ گئے۔

حجاز سے دہلی واپس آ گئے اور دہلی ہی کو اپنی جدوجہد کا مرکز بنایا۔ دہلی کے مرکز میں فقہ شافعی کی مطلقاً ضرورت نہیں تھی۔ کیونکہ ہندوستان میں جب سے اسلامی حکومت قائم ہے، یہاں فقہ حنفی ہی کا رواج ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ ہم ہندوستان میں فقہ حنفی کو خاص طور پر ضروری اور واجب مانتے ہیں، واقعہ یہ ہے کہ ہندوستانی مسلمان بالعموم حنفی فقہ کے سوا کسی اور فقہ کو سرے سے جانتے ہی نہیں۔ گویا ایران کے اثر سے یہاں شیعیت بھی آئی۔ لیکن شیعیت کا سوال ہی دوسرا ہے۔ اور یہاں ہمیں اس سے ہر دستِ بحث بھی نہیں۔ مطلب یہ ہے کہ مسلمانانِ ہند کی غالب اکثریت حنفی فقہ کی پابند ہے۔ اور وہ یوں کہ ہندوستان میں اسلام آیا تو یہاں کے ایک بڑے حصے نے شریعت

ایک اجنبی چیر سبھا۔ مگر ایک عرصہ گزرنے کے بعد جب یہاں کے رہنے والوں اور مسلمانوں میں آپس میں میل ملاپ بڑھا۔ یہاں بڑی بڑی اسلامی سلطنت قائم ہوئیں اور صوفیہ اور حکمانے اسلام کی تعلیم اور اشاعت میں کوششیں کیں تو پھر جا کر ہندوستانیوں نے اسلام کو اپنی چیر سبھا اور ان کے ایک حصے نے اسے اپنا لیا۔ چنانچہ ہندوستانی مسلمانوں کے دل و دماغ میں اسلام فقہ حنفی کی صورت میں جاگزیں ہوا ہے۔ اس لیے ہمارے نزدیک حنفیت ایک طرح سے ہندوستانی مسلمانوں کا قومی مذہب بن گیا ہے۔ اب اگر یہاں کوئی مصلح اور مجدد پیدا ہوگا، تو اُسے اپنے اصلاحی اور تجدیدی کام میں حتیٰ الوسع حنفی فقہ کی رعایت کرنا ہوگی۔ اور فرض کیا کہ اگر وہ اس کی پروا نہیں کرتا تو وہ کبھی اس سرزمین میں کام نہیں کر سکے گا۔

علاوہ ازیں ہندوستان میں حنفی فقہ اس قدر وسعت اور ترقی حاصل کر چکی ہے کہ کسی صاحب تحقیق عالم کو اس کی ضرورت نہیں پڑتی کہ وہ حنفی فقہ سے باہر جانے پر مجبور ہو۔ شاہ ولی اللہ صاحب نے اس نکتے کو بڑی وضاحت سے اپنی کتاب "فیوض الحرمین" میں بیان کیا ہے۔ وہ بار بار اس امر کی صراحت کرتے ہیں کہ مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں اپنے ملک کے عوام کی فقہی مسلک میں مخالفت نہ کروں۔ اسی بنا پر ہم ایسے لوگوں کو جو شاہ صاحب سے تعلق رکھتے ہیں اور وہ حنفی بننا نہیں چاہتے، ہندوستان کی اسلامی اجتماعیت سے خارج مانتے ہیں۔ ہمارے نزدیک انہیں یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ اہل ملک کے عام فقہی مسلک کی مخالفت بھی کریں اور ان کے قومی معاملات میں دخل بھی ہوں۔ اپنے اس دعوے میں شاہ صاحب کی یہ سند ہمارے لیے حجت ہے۔

"فیوض الحرمین" میں ایک مقام پر لکھتے ہیں: "بعد ازاں میرے دل میں یہ بات

ڈالی گئی کہ خدا تعالیٰ کو یہ منظور ہے کہ تمہارے ذریعہ امت مرحومہ کے شیرازے کو جمع کرے۔ اس لیے تمہارے لیے ضروری ہے کہ کہیں اس قول کے مصداق نہ بن جاؤ کہ صدیق اس وقت تک صدیق نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کو ہزار صدیق زندقہ نہ کہیں پس تمہیں چاہیے کہ اپنی قوم کی فروعات میں مخالفت نہ کرو کیونکہ یہ بات خدا تعالیٰ کی مرضی کے خلاف ہے۔

حنفی فقہ کو ضروری نہ ماننے والے ہندوستانی علماء کی بھی دو قسمیں ہیں ایک تو وہ عالم ہیں جو یوں تو شاہ صاحب کے اتباع میں سے ہیں۔ لیکن تحقیق اور مطالعہ کے بعد ان کو حنفی مذہب پر پورا اعتماد نہیں۔ چنانچہ ان میں سے بعض نے توشافی مذہب اختیار کر لیا اور بعض حنبلی فقہ کے پیرو بن گئے۔ اس قسم کے علماء کی چند نظیریں شاہ عبدالعزیز اور شاہ اسماعیل کے شاگردوں میں ملتی ہیں۔ ہم اس خیال کے علماء کو ہندوستان کے اسلامی اجتماع میں داخل ملتے ہیں۔ کیونکہ ہمارے نزدیک انہیں حنفی فقہ سے فی نفسہ کوئی غناصمت نہیں۔ اور اس امر سے تو کوئی انکار نہیں کر سکتا کہ فقہ کے یہ چاروں مذہب اسلام ہی کے شارح ہیں۔ بیشک ہم ہندوستان میں حنفیت کو ضروری سمجھتے ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ صد ہا سال سے ہندوستانی مسلمان اسلام کو حنفی فقہ کی صورت میں دیکھتے چلے آ رہے ہیں۔ چنانچہ یہ چیز مصلحت اور ضرورت کے خلاف ہے کہ کوئی عالم جو عوام مسلمانوں میں کام کرنا چاہتا ہے، فقہ حنفی کو چھوڑ دے۔ دہاں حالیکہ یہ فقہ بھی اسلام کی اسی طرح شارح ہے جیسا کہ اور فقہی مذاہب ہیں۔ لیکن اسلام کے مرکز میں جہاں دنیا جہاں کے مسلمان جمع ہوتے ہیں اور ہر مسلمان اور ہر اسلامی ملک کی دہاں نمائندگی ہے، وہاں فقہ کے یہ چاروں مذاہب مساوی طور پر اسلام کے شارح سمجھے جائیں گے۔ نہ ایک حنفی کو دہاں ایک شافعی سے کہہ سکتی ہے، اور نہ ایک شافعی

کو ایک جنبی سے عباد کا امکان ہے۔

حنفی فقہ کو نہ ماننے والے ہندوستانی علماء کی ایک دوسری قسم بھی ہے۔ ان کو نہ تو حنفیت پر اعتقاد ہے اور نہ یہ باقی کے تین مذاہبوں میں سے کسی مذاہب کی پابندی ضروری سمجھتے ہیں۔ ہم اس طرز والوں کو سلسلہ ولی الہی کے ساتھ انتساب کی کبھی اجازت نہیں دے سکتے۔ اس خیال کے لوگوں سے شاہ صاحب نے اپنی برادرت کا اعلان کیا ہے۔ ”فیوض الحرمین“ میں آپ کا ارشاد ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تین چیزیں مجھے فیضان ہوئیں۔ اور یہ تینوں چیزیں ایسی تھیں کہ ان کی طرف میری طبیعت کا زیادہ میلان نہ تھا بلکہ ایک حد تک میرا رجحان ان کے خلاف تھا۔ ان میں سے ایک یہ چیز تھی کہ آپ نے مجھے فقہ کے چار مذاہب کی پابندی کا حکم فرمایا اور تاکید کی کہ میں ان کے دائرہ سے باہر نہ نکلوں۔ اور جہاں تک ممکن ہو، ان مذاہب میں مطابقت اور توافق پیدا کرنے کی کوشش کروں۔ لیکن اس معاملہ میں میری اپنی طبیعت کا یہ حال تھا کہ مجھے تقلید سے سراسر انکار تھا۔ اور کلیتہً یہ چیز گوارا نہ تھی۔ لیکن مجھ سے عبادت کے طور پر اس بات کا مطالبہ کیا گیا تھا۔ اور اگرچہ میری طبیعت کا ادھر میلان نہ تھا لیکن مجھے اسے قبول کرنا پڑا۔

”قول حبیل“ میں شاہ صاحب نے اس مسئلے کی مزید وضاحت فرمائی ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ ”میں راہ حق کے طلب گار کو وصیت کرتا ہوں کہ وہ جاہل صوفیہ جاہل عبادت گزاروں، متعصب فقہاء اور ظاہر الفاظ پر چلنے والے اصحاب حدیث کی صحبت سے احتراز کرے۔“ نیز آپ نے ”تفہیمات“ اور ”غفۃ الحجۃ“ میں مذاہب اربعہ کے اختیار کرنے پر زور دیا ہے۔ اور ان کو ترک کرنے یا ان کے دائرہ سے نکلنے کی سخت ممانعت فرمائی ہے۔ ان حالات میں کیسے ممکن ہے کہ ہم ان لوگوں

کو جو اپنے مسلک میں اس امر کا التزام نہیں کرتے، ولی اللہی تحریک کے چلانے والوں میں سے مان لیں۔ ہمارے نزدیک صحیح دلیو بندیت دراصل یہی ہے۔
حنفی فقہ کے ضمن میں ہندوستان کے خاص حالات کے لیے شاہ صاحب کو ایک اور چیز بھی الہام میں بتائی گئی جس کا ذکر وہ اپنی کتاب ”فیوض الحرمین“ میں ان الفاظ میں کرتے ہیں۔

مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آگاہ فرمایا ہے کہ حنفی مذہب میں ایک مسلک ہے جو احادیث کے ان مجموعوں سے جو بخاری اور ان کے ساتھیوں نے مرتب کیے تھے، زیادہ قریب اور علیٰ کے مطابق ہے۔ اور وہ مسلک یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ اور ان کے دونوں شاگردوں یعنی امام ابو یوسف اور امام محمد میں سے جس کا قول حدیث سے زیادہ قریب ہو وہ اختیار کیا جائے۔ اس کے بعد ان حنفی فقہاء کے اقوال کو زیادہ ترجیح دی جائے، جو حدیث کے عالم بھی تھے۔ پھر بہت سی چیزیں ایسی بھی ہو سکتی ہیں کہ امام ابو حنیفہ اور ان سے دونوں شاگردوں کے معاملے میں خاموش رہے ہوں۔ اور ان سے اس معاملے میں ایسی کوئی بات مردی نہ ہو، جس سے ان کا اس امر خاص میں انکار نکلتا ہو۔ تو ان حالات میں اگر ایسی کوئی حدیث مل جائے تو اُسے قبول کر لینا چاہیے۔ ہمارے نزدیک یہ سب کے سب مسلک فقہ حنفی میں شامل ہیں۔“

ای ضمن میں ”فیوض الحرمین“ ہی میں ہے :-

”مجھے سنت یعنی حدیث اور فقہ حنفی میں تطبیق دینے کا یہ طریقہ بتایا گیا ہے کہ امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد میں سے جس کا قول سنت سے قریب ہو، اُسے قبول کیا جائے۔ ان کی جو عمومی باتیں ہیں، حسبِ ضرورت ان کی تخصیص کر دی جائے۔ ان کے مقاصد کو صحیح طور پر سمجھا جائے۔ اور سنت کا جو صحیح مفہوم ہے،

صرف اسی سنت پر اکتفا کیا جائے۔ اس سلسلہ میں نہ دور از کار تاویل کی ضرورت ہے، اور نہ ایک حدیث کو دوسری حدیث کے ساتھ گڈ کرنا چاہیے۔ اور نہ یہ چاہیے کہ کسی شخص کے قول یا اجتہاد کے مقابلے میں صحیح حدیث کو چھوڑ دیا جائے۔ یہ طریقہ اگر خدا سے مکمل کرنے کی توفیق دے تو ایک نادر اور اکسیر اعظم چیز ہوگا۔

حدیث اور فقہ کے متعلق شاہ صاحب کا یہ مسلک ہے، جس کے ذریعہ آپ نے حنفی فقہ میں تجدید کرنے کی کوشش فرمائی۔ شاہ ولی اللہ صاحب کی رائے یہ ہے کہ جس قدر صحیح احادیث موجود ہیں، ان کے موافق فقہائے حنفیہ میں سے کسی نہ کسی فقیہ کا فتویٰ ضرور مل جاتا ہے۔

حافظ عبدالقادر القرشی جو اہر مفیہ۔ ص ۲۴۲ میں اور حافظ زین العابدین قاسم بن قطلوبغا، تاج التراجم کے قلمی نسخہ کے متن میں لکھتے ہیں۔ ابن العیثم روایت کرتے ہیں کہ میں نے قاضی عسکر کو یہ کہتے سنا کہ الکاسانی دمشق میں آئے تو وہاں کے فقہاء ان سے گفتگو کرنے کے لیے جمع ہوئے۔ چنانچہ چند مسائل تبادلہ خیالات کے لیے معین کیے گئے۔ قاضی عسکر کا بیان ہے کہ جب کسی مسئلہ کا ذکر ہوتا تو الکاسانی فرماتے کہ ہمارے فلاں فقیہ کا اس مسئلے میں یہ خیال ہے۔ چنانچہ اس طرح کوئی مسئلہ ایسا نہ رہا جس کے متعلق امام ابو حنیفہ کے ماننے والے فقہاء کا کوئی نہ کوئی قول ذکر نہ کیا گیا ہو۔ دمشق کے فقہاء مطمئن ہو کر اس مجلس سے اٹھے۔ اور پھر انہیں الکاسانی سے گفتگو کرنے کی ضرورت نہ پڑی۔

ظاہر ہے اس حالت میں حنفی فقہ کے کسی ماتن والے کو اس امر کی ضرورت ہی نہیں رہتی کہ وہ حنفی فقہ کے کسی مسئلے کو حدیث کے خلاف جان کر فقہ شافعی کی طرف توجہ کرے۔ وہ علم حدیث میں تحقیق کا ملکہ پیدا کرنے کے بعد خود

اس قابل ہو سکتا ہے کہ تصحیح شدہ حدیثوں کے مطابق حنفی فقہاء کا کوئی نہ کوئی قول انتخاب کر لے۔ اس طرح جو بھی فقہ وہ ملے گا، وہ اس کے نزدیک صحیح احادیث کے مطابق ہوگی حنفی فقہ کے اس طرز کے شاہ عبدالعزیز ایک امام ہیں۔

اس تمام بحث کا حاصل یہ ہے کہ ہم شاہ ولی اللہ صاحب کو حنفی اور شافعی ہر دو فقہی مذاہب میں مجتہد مانتے ہیں۔ مجتہد مستقل نہیں بلکہ مجتہد منتسب خلیفہ جب وہ اپنے آپ کو مرکز اسلام یعنی حجاز میں پاتے ہیں اور بالجمہ وہ تمام مسلمانوں کو اپنا مخاطب بناتے ہیں تو ان کے نزدیک حنفی اور شافعی فقہ میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دینا ناجائز ہے۔ لیکن جب وہ ہندوستان کے مسلمانوں کو پیش نظر رکھ کر گفتگو کرتے ہیں تو اپنے والد شاہ عبدالرحیم صاحب کے طریقہ پر فقہ حنفی کی پابندی ضروری قرار دیتے ہیں۔ اور اس لحاظ سے وہ خاص حنفی فقہ کے مجتہد نظر آتے ہیں۔ شاہ عبدالرحیم کا فقہی مسلک کیا تھا، اس کا ذکر "النفاس الدارین" میں موجود ہے۔ شاہ صاحب نے خود اپنے مسلک کی اپنی کتاب "فیوض الحرمین" میں پوری صراحت کر دی ہے۔

شاہ عبدالعزیز

شاہ عبدالعزیز ابھی نو عمر ہی تھے کہ آپ کے والد شاہ ولی اللہ صاحب وفات پا گئے۔ شاہ عبدالعزیز نے اپنے والد کے شاگردوں اور صحبت یافتوں سے تعلیم مکمل کی۔ آپ کے شہر شیخ مولوی نور اللہ بڑھانوی شاہ ولی اللہ کے خواص اصحاب میں سے تھے۔ وہ فقہ حنفی کا تحقیقی طریقہ شاہ صاحب سے سیکھ چکے تھے۔ شاہ عبدالعزیز نے خاص طور پر ان سے فقہ حنفی کے اس طریقے کی تحصیل کی۔ اور پھر آپ نے نہ صرف یہ کہ درس و تدریس کے ذریعہ اس

طریقہ کو عام کیا، بلکہ شاہ صاحب کے علوم کو کامیاب بنانے کے لیے ایک جماعت بھی تیار کی۔

شاہ عبدالعزیز کے زمانے میں دہلی کی اسلامی حکومت سیاسی متزلزل کی انتہا کو پہنچ چکی تھی۔ اور انگریز آہستہ آہستہ سارے ہندوستان پر قابض ہوتے جا رہے تھے۔ ان کی کڑی نگاہوں کے سامنے شاہ عبدالعزیز صاحب کو اپنا کام کرنا پڑا، اس لیے ان کی مرکزی حیثیت زیادہ نمایاں نہ ہو سکی۔ اور ان کو تھوڑا سا کام کرنے کے لیے ایک لمبی مدت صرف کرنی پڑی۔ لیکن اس کے باوجود ہر شخص کو یہ ماننا پڑے گا کہ شاہ عبدالعزیز اول دہلی کے کامیاب علماء میں سے تھے۔ اور ان کی ہمت اور جدوجہد ہی کا نتیجہ تھا کہ شاہ ولی اللہ صاحب کے نظریۂ انقلاب کو عملی شکل دینے والی ایک مرکزی جماعت پیدا ہو گئی۔ اس مرکزی جماعت کے یہ چار بڑے بڑے ارکان تھے۔ امیر شہید سید احمد بریلوی۔ صدر سعید مولانا عبدالحی دہلوی، صدر شہید مولانا محمد اسماعیل دہلوی اور صدر حمید مولانا محمد اسحاق دہلوی۔

مشائخ دیوبند

ہمارے دیوبند کے اساتذہ شاہ عبدالعزیز کے شاگردوں کے شاگرد ہیں۔ ہم نے فقہ حنفی کا طریقہ ولی اللہی بڑی تحقیق سے ان سے حاصل کیا تھا۔ سندوستان چھوڑنے کے بعد ہمیں پہلے افغانستان میں اور پھر ترکی میں رہنے کا اتفاق ہوا۔ ان ملکوں میں حنفی فقہ کا رواج تھا۔ ہمیں فقہ حنفی میں اپنے مشائخ سے بہتر یہاں کوئی عالم نظر نہیں آیا۔ اس کے بعد ہم حجاز میں رہے جہاں حنفی، شافعی، مالکی اور حنبلی سب مذاہب کے لوگ تھے، اور حنبلیوں کی تو حجاز

میں حکومت تھی۔ عجاز کی جنبی حکومت میں عام طور پر خفی مذہب والوں کو اچھی نظر سے نہیں دیکھا جاتا۔ ہم بھی خفی تھے لیکن جب ہم نے اپنی حنفیت کا تعارف شاہ ولی اللہ صاحب کے خاص طریقے پر کرایا تو عجاز کے جنبی علماء کے لیے ہماری حنفیت کا معاملہ دُجر پر خاشن نہ رہا۔ اتفاق سے دورانِ قیام مکہ میں ہمارے حالات ایسے نہ تھے کہ ہم اپنے مسلک کی عمومی تعلیم کا انتظام کر سکتے۔ لیکن وہاں کے خواص علماء نے شاہ ولی اللہ صاحب کا فقہ اور حدیث میں تحقیق کا جو طریقہ ہے، وہ ہم سے سیکھا۔ ہمارے نزدیک شاہ صاحب کے طریقے کی یہ بہت بڑی کامیابی تھی۔ ہمیں معلوم ہے کہ ہندوستان کے لوگ عام طور پر شاہ صاحب کے طریقے کو اچھی نگاہ سے نہیں دیکھتے۔ لیکن اس کی یہ وجہ نہیں کہ اہتیں اس طریقے کی علمی حیثیت سے انکاس ہے۔ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ اس کا سبب محض سیاسی مقابلہ ہے، جس پر ہم یہاں اس وقت بحث نہیں کرنا چاہتے۔

وباللہ الشقۃ

تصوف و فلسفہ

شریعت و طریقت میں وحدت

صوفیہ عام طور پر مسئلہ اخلاق سے تصوف کی بحث شروع کرتے ہیں۔ انسانی بدن میں دماغ، قلب اور سبکتر تین اعضاء ہیں جنہیں علمائے طب اعضاءِ رئیسہ کہتے ہیں۔ اور باب تصوف ان اعضاء کی ظاہری قوتوں کے علاوہ ان کی باطنی قوتیں بھی مانتے ہیں۔ ان باطنی قوتوں کا نام ان کے ہاں لطیفہ عقل، لطیفہ قلب اور لطیفہ نفس ہے۔ اور ان کے نزدیک ان قوتوں کی ترتیب و تخیل سے انسان کے اندر مختلف حالات اور مقامات پیدا ہوتے ہیں۔ چنانچہ صوفی اہل قلم اپنی کتابوں میں بیشتر ان مسائل پر بڑی بسط سے بحث کرتے ہیں۔

شاہ ولی اللہ صاحب لطیفہ عقل، لطیفہ قلب اور لطیفہ نفس سے پہلے انسانی بدن میں ایک اور لطیفہ بھی تجویز کرتے ہیں۔ ان کے ہاں اس کا نام لطیفہ جوارح ہے۔ چنانچہ ”الطاف القدس“ میں اس ضمن میں ارشاد فرماتے ہیں۔

”اسلام جن احکام کے کرنے کا حکم دیتا ہے، اور عرف عام میں ہم اسے شریعت کہتے ہیں، لطیف جوارح کا تعلق اسلام کے اس حصے سے ہے۔ لطیف جوارح کو یوں سمجھئے کہ جب قلب، عقل اور نفس کی تمام ترقوتیں جوارح کی حرکت و عمل کا مدار بن جاتی ہیں۔ اور جوارح کے اعمال ان کی وجہ سے تکمیل پاتے ہیں۔ یعنی دوسرے لفظوں میں قلب، عقل اور نفس کے تمام کے تمام محرکات اور مؤثرات جوارح کے عمل میں ٹٹ ہو جاتے ہیں تو اس ملکہ فعلیت کا نام لطیف جوارح ہے۔

اس لطیف کی وضاحت کے لیے مجھے ایک اونٹ کی مثال دکھائی گئی۔ یہ اونٹ موت کے قریب پہنچ چکا ہے۔ اس میں زندگی کی تھوڑی سی رمق باقی رہ گئی ہے۔ اور اس کے تینوں کے تینوں ظاہری لطائف کمزور ہو چکے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود وہ اونٹوں کی قطار میں چلا جا رہا ہے۔ اس اونٹ میں چلنے کے سوا اور کوئی قوت نہیں رہی۔ چنانچہ وہ قطار میں برابر قدم بڑھانا چلا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ اس کی روح نکل جاتی ہے اور وہ مر جاتا ہے۔ اور اسی دم وہ چلتے چلتے گر پڑتا ہے۔ یہ اونٹ جس وقت مرنے لگا ہے عین اسی وقت وہ چلنے سے رک جاتا ہے۔ اُس کی موت اور اس چلنے سے مرگنا دونوں فعل ایک وقت میں ہوتے ہیں۔ اس مثال سے مجھ پر واضح کیا گیا کہ اس اونٹ کا یہ لطیف جوارح فنا پذیر ہے اور شریعت کے اعمال کا اسی لطیف سے مطالبہ کیا جاتا ہے۔“

عام صوفیہ نے بدن انسانی میں ظاہری اور باطنی قوتوں کو الگ الگ مانا تو انہیں اسلام کی تقسیم کے بھی دو حصے کرنے پڑے۔ ان کے نزدیک شریعت کا ایک

خاص نصاب عمل ہے اور تصوف و طریقت اس کے علاوہ اور ماورا دوسری چیز ہے۔ پھر اس کے ساتھ انہیں اس سلسلے میں یہ بھی تسلیم کرنا پڑا کہ تصوف اور طریقت کاسک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں رائج نہ تھا۔ اور اس کا سبب وہ یہ بتاتے ہیں کہ رسول مقبول علیہ الصلوٰۃ والسلام کی صحبت میں اتنا نور اور برکت تھی کہ اس زمانے میں باطنی تزکیہ کے لیے تصوف کی ضرورت ہی نہیں پڑتی تھی۔

ہمیں عام صوفیہ کے اس فکر میں ایک بہت بڑا نقص نظر آتا ہے۔ اگر ہم اُن کے اس بیان کو صحیح مان لیں تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اسلام کی شریعت اور اس کی فقہ علیحدہ چیز ہے۔ اور تصوف اس سے الگ اور جُدا ہے۔ شریعت پر عمل کر لیا تو اسلام مکمل ہو گیا۔ اب جس کا جی چاہے تصوف حاصل کرے اور جس کی مرضی نہ ہو وہ اس سے کوئی سروکار نہ رکھے۔ دوسرے لفظوں میں اس کا مطلب یہ ہوا کہ اسلام کے لیے صرف شریعت کافی ہے۔ جہاں تک تصوف کا تعلق ہے، وہ ایک غیر ضروری چیز ہے۔ اب ایک طرف تو یہ کہا جاتا ہے لیکن دوسری طرف ہم دیکھتے ہیں اور یہ ہمارا اپنا مشاہدہ اور تجربہ ہے کہ موت کے بعد دوسری زندگی کا یقین صوفیہ کرام کی صحبت ہی میں مکمل ہوتا ہے۔ نیز اس ضمن میں یہ بات بھی واضح ہے کہ دین اسلام کی سب سے اہم اساس اللہ پر ایمان لانا ہے۔ اور پھر اس حقیقت سے بھی کسی کو انکار نہیں ہو سکتا کہ تشرانِ عظیم کے نزدیک اگر اللہ کے ایمان کے ساتھ ساتھ موت کے بعد کی زندگی پر ایمان نہ ہو تو یہ ایمان باللہ قابلِ اعتقاد نہیں ہے۔ یہ جاننے کے بعد ہماری طبیعت میں بڑی تشویش پیدا ہوئی اور ہم اس ضغطے میں پڑ سکتے کہ تصوف اور صوفیہ کے وسیعہ تو ایمان بالیومِ الآخر پر یقین پیدا ہوتا ہے۔ لیکن عجیب بات ہے کہ اُسے تعلیم اسلام میں غیر ضروری چیز سمجھا جاتا ہے۔ چنانچہ

ہم نے جب شاہ صاحب کی حکمت کا مطالعہ کیا تو پھر کہیں جا کر اطمینان ہوا۔ ہم انسانی زندگی کو ایک مسلسل وحدت مانتے تھے، اور ہمارے لیے اس دُنیا کی زندگی اور موت کے بعد کی زندگی دو جدا جدا چیزیں نہ رہیں۔ بلکہ ہم نے یہ جانا کہ یہ ایک ہی راہ کی مختلف منزلیں ہیں۔

عام ارباب تصوف بالعموم اعضائے رئیسہ کی صرف ظاہری اور باطنی قوتوں کو مانتے ہیں۔ شاہ صاحب ان کے علاوہ لطیفہ جوارح کے بھی قائل ہیں۔ لطیفہ جوارح کا مطلب یہ ہے کہ انسان میں دماغ، قلب اور جگر جو تین اعضاء ہیں، ان کے درمخ ہیں۔ ان کا ایک رخ تو لطیفہ جوارح کی طرف ہوتا ہے۔ لطیفہ جوارح کی اصلاح اور تکمیل شریعت کا مقصود ہے اور اعضائے رئیسہ کی ان قوتوں کا دوسرا رخ اپنے باطن کی طرف ہوتا ہے، جو ان کا اصلی منبع ہے۔ انسان کے ان لطائف کی تکمیل تقویٰ طریقت اور فلسفہ کرتا ہے۔ اب بات یہ ہے کہ تمام انسان ایک سے تو ہوتے نہیں۔ اور سب ایک ہی جبلت لے کر تو نہیں آتے۔ ایک شخص ہوتا ہے کہ وہ شروع ہی میں چیزوں کو سمجھ جاتا ہے لیکن دوسرے کو کافی زمانہ گزرنے کے بعد ان چیزوں کا علم حاصل ہوتا ہے۔ چنانچہ ہو سکتا ہے کہ ایک انسان بدن ہی کو اپنی انانیت کا مصداق سمجھے۔ اور اس کا ذہن اعضائے رئیسہ کی ظاہری قوتوں کے بعد صرف لطیفہ جوارح کو آخری چیز تسلیم کر دے۔ عامۃ الناس کی یہی حالت ہوتی ہے، لیکن دوسرا انسان جو ذکی ہے، وہ لا محالہ جوارح کے افعال کو عقل، اخلاق اور طبیعت کا تقاضا جان لے گا۔ اور وہ انانیت کا مرکز اور منبع بدن نہیں، بلکہ بدن سے ماوراء عقل، قلب اور نفس کے لطائف کو سمجھے گا۔ انسان کے مختلف قویٰ کو اگر اس طرح ایک ہی سلسلے کی کڑیاں سمجھ

لی جائیں۔ اور دماغ، دل اور جگر کے ظاہری اعمال سے شروع کر کے ہم لطیفہ جوارح پر پہنچیں۔ پھر اس سے عقل، قلب اور نفس کی باطنی قوتوں پر آئیں۔ اور یہ سب کے سب انسانی قوتوں کے مختلف درجے مان لیے جائیں تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ جس طرح یہ قوتی آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ متصل اور وابستہ ہیں، اسی طرح شریعت جو جوارح کی اصلاح اور تکمیل کرتی ہے، اور طریقت جس کا کام اعلیٰ لطائف کا تزکیہ اور ترقی ہے، دونوں کی دونوں الگ الگ چیزیں نہیں رہ جائیں گی۔ بلکہ یہ ایک چیز کے دو رنگ یا ایک درخت کے دو ٹکڑے ہوں گے۔ ایک پہلے درجے سپا اور دوسرا دوسرے درجے سپہ چنانچہ جب انسان قوتوں میں وحدت ہے اور شریعت و طریقت میں اتنا ہے تو ظاہر اس طرح تمام زندگی میں بھی ایک وحدت قائم ہو جائے گی۔

بے شک زندگی کی اس وحدت میں مختلف مدارج ہوں گے۔ جس طرح کہ ایک انسان کے قوتوں کے مختلف مدارج ہوتے ہیں۔ لیکن مدارج میں یہ اختلاف اس بنا پر نہیں ہوگا کہ یہ چیزیں الگ الگ اور ایک دوسرے سے بے تعلق ہیں۔ بلکہ یہ اختلاف نتیجہ ہوگا ارتقاء کی مختلف منزلوں کا۔ الغرض شاہ صاحب کے اس نکتہ سے ایک طرف تو عام زندگی میں وحدت پھر تمام انسانیت میں وحدت اور اس کے بعد ایک انسان کی قوتوں میں وحدت اور اسی سے شریعت اور طریقت کی وحدت واضح ہو جاتی ہے۔ اور دوسری طرف ان سب چیزوں میں بظاہر جو اختلاف نظر آتا ہے وہ بھی سمجھ میں آ جاتا ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحب نے اپنی کتاب "الطائف القدس" میں ان مسائل پر تفصیل سے بحث کی ہے۔ چنانچہ اس کے پہلے باب میں لطیفہ جوارح کا ذکر ہے۔ دوسرے باب میں جوارح سے آدمی جو تین لطائف ہیں ان پر بحث کی گئی ہے۔ تیسرے باب میں عقل اور قلب کے پہلے "بطن" پر بحث ہے۔

جو تھے میں مقتل اور قلب کے "بطن البطن" سے بحث ہے۔ اس طرح یہ قوی جب آخری درجہ پر پہنچتے ہیں تو انسان کا اس تجلی سے ربط پیدا ہو جاتا ہے، جو کائنات کی مرکزی قوت کے آئینہ میں ظاہر ہوئی۔ یہ مباحث اس قابل ہیں کہ انہیں بڑے غور سے پڑھا جائے۔ اس وقت ہمیں یہاں اس پر تفصیل سے بحث کرنا مقصود نہیں۔

شاہ صاحب نے الطاف القدس میں لطائف پر بحث کی ہے اور اس ضمن میں ادراک انسانی اور اس کے مدارج کی حقیقت پر روشنی ڈالی ہے۔ "السطعات" میں آپ نے تجلی الہی کے مسئلے کی تشریح کی ہے۔ اگر تصوف اسلام کی تاریخ اور اس تاریخ کا فلسفہ پڑھنا ہو تو شاہ صاحب کی کتاب "ہمعات" کا مطالعہ کرنا چاہیے۔ "انتباه فی سلاسل اولیاء اللہ" میں آپ نے مونیہ کے مختلف طریقوں کی تفصیل لکھی ہے۔ شاہ صاحب نے اپنے والد ماجد سے طریقت کی جس طرح تحصیل کی، اُس کا بیان آپ کی کتاب "قول جمیل" میں ہے۔ "النفاس العارنین" میں آپ نے اپنے والد امیر چچا کے سوانح حیات جن کو شاہ صاحب کے فلسفہ اور تصوف کی روح کہنا چاہیے، لکھے ہیں "النفاس العارنین" کے ساتھ ساتھ اگر شیخ عبدالحق دہلوی کی "اخبار الانبیاء" اور مولانا جامی کی "نفحات الانس" کا مطالعہ کر لیا جائے تو تصوف اسلام کی پوری تاریخ سامنے آجائے گی۔

○ کتاب الانتباه کے دو حصے ہیں۔ یہاں مراد حصہ اول سے ہے۔ اور دوسرے حصہ حدیث اور فقہ سے متعلق ہے، جو ابھی تک شائع نہیں ہوا حضرت مولانا فرماتے ہیں کہ کوہنظر میں ہم نے اس کا ایک صحیح نسخہ دیکھا ہے، جو بے شمار لطائف پر مشتمل ہے کاتب حقیر کو توقع ہے کہ اس کی نقل اُسے مل سکے گی۔ وَمَا ذَلِكُ عَلٰی اللّٰهِ بِعَزِيزٍ۔ محمد نورالحق علوی

ایرانیت اور تصوف اسلام

ہم بڑی تفصیل سے اوپر لکھ آئے ہیں کہ ایرانی جب مسلمان ہوئے پھر عباسی خلافت کے زمانے میں انہوں نے اسلامی اجتماع میں برابر کے شریک کی حیثیت سے شرکت کی تو اس مسلمان ایرانی تہذیب کے زیر اثر فقہ حنفی کا تدوین ہوئی تھی۔ اسی طرح ایرانی مسلمانوں کے پرانے فلسفہ نے عباسیوں کے دور میں اسلامی رنگ میں رنگے جانے کے بعد جب دوبارہ جنم لیا تو اس کا نام تصوف ہوا۔ ہمارے نزدیک جس طرح فقہ حنفی اسلام کا ایک ضروری جزو ہے، اسی طرح ہم تصوف کو بھی اسلام کا ایک حصہ مانتے ہیں۔

آریائی قوموں میں تہذیب کے دو عنصر مانے جاتے ہیں: ایک عنصر تو قانون یا فقہ ہوتا ہے، جسے ان کا کوئی مقنن یا مجتہد ترتیب دیتا ہے۔ مثلاً ہندوؤں میں اس طرح منوجی کا دھرم شاستر ہے۔ تہذیب کا دوسرا عنصر ان کے مل فلسفہ مانا جاتا ہے۔ اس فلسفہ کے بھی ان کے نزدیک دو رخ ہیں۔ ایک کی بنیاد بحث و استدلال پر سمجھی جاتی ہے اور دوسرے رخ میں وجدان اور اشراق کو اصل مانا گیا ہے۔ اول الذکر کو "مشائی" کہا جاتا ہے، اور دوسرے کا نام "اشراقیت" ہے۔ یہ فلسفہ جس طرح ہندوستان میں تھا، اسی طرح ایران اور یونان میں بھی موجود تھا۔ ہمارے نزدیک آریائی تہذیب کے یہ تینوں مرکز ایک ہی طرح کا فکری رکھتے ہیں۔ بہر حال ایرانی جب مسلمان ہوئے تو ان کے جو مشائی فلسفی تھے، انہوں نے تو علم کلام پیدا کیا۔ اور جو اشراقی حکماء تھے، انہوں نے تصوف کی تدوین کی۔ مشائیت اور اشراقیت آریائی قوموں کی ذہنیت کے لوازم میں سے ہے۔ اور ظاہر ہے اسلام لانے کے بعد یہ قومیں اپنی اصلیت

تو نہیں کھوسکتی تھیں۔

الفرض آریائی لشکر نے اسلام کی تربیت حاصل کرنے کے بعد تصوف پیدا کیا۔ نیز ان قوموں میں یہ ہوتا چلا آیا ہے کہ جب ان کے ہاں حکومت اور شہنشاہی پیدا ہوئی اور ان کو قانون اور ضابطے کی ضرورت کا احساس ہوا تو انہوں نے قانون اور فقہ کی بنا ڈالی۔ ہندوستان، ایران اور یونان، ان سب ملکوں میں اس طرح کا قانون مکتوب اور غیر مکتوب شکل میں موجود تھا۔ یہ قومیں جب مسلمان ہوئیں تو انہوں نے اسلام کی تعلیم کے اس حصے کو جو ظاہری اعمال سے متعلق تھا، اور اس کے پیش نظر انسانی جواب کی تہذیب تھی، قانونی شکل میں مرتب کر لیا۔ اسی کا نام امام الائمہ ابو حنیفہ کی فقہ ہے۔ جوارح کے بعد لطیف عقل آتا ہے، اس کی تہذیب اور اصلاح کے لیے ان لوگوں نے فلسفہ مشائیت یعنی علم کلام کی طرح ڈالی۔ اور آخر میں اس عقل کا بھی ایک اور ترقی یافتہ درجہ ہے، جسے عقل کا بطن کہا جاتا ہے۔ اس کی تہذیب کے لیے جو علم بنا، اس کا نام حکمت، تصوف یا فلسفہ اشراقیت ہے۔

اسلام خلافت راشدہ کے زمانے میں پہلے پہل سرزمین ایران میں داخل ہوا۔ اس کے بعد تقریباً ایک سو سال ایرانیوں کو اسلام کے اپنانے میں لگے۔ عباسی آئے تو ایرانی مسلمان ان کے دست و بازو بن کر اسلامی سیاست کی باگ سنبھالنے کے قابل ہو گئے تھے۔ اسلامی اجتماع کامرکز جین بغداد بنا ہے تو ایرانی اسلام کو بالکل اپنا چکے تھے۔ یا دوسرے لفظوں میں اسلام نے ایرانی دل و دماغ پر پورا قبضہ کر لیا تھا۔ اب اسلام ایرانی قوم کو نیا برگ و بار دیتا ہے۔ وہ ان کی خفہ صلاحیتوں کو اُبھارتا ہے اور انہیں اسلام کی خدمت کے راستوں پر ڈال دیتا ہے۔ چنانچہ اسی بغداد کے مرکز سے ایک طرف

تو تصوف پیدا ہوتا ہے، دوسری طرف فقہ حنفی معرض وجود میں آتی ہے اور اگرچہ کل کہ اس تصوف اور فقہ دونوں کو بڑا عروج حاصل ہوتا ہے۔

ہندوستان میں اسلام ایران کے راستے پہنچا ہے۔ اس لیے تمدن اہل ہندوستان فقہ بھی آئی اور تصوف بھی۔ اسی بنا پر ہم بڑے وثوق سے اس امر کے مدعی ہیں کہ ہندوستان میں اسلام کی عظمت قائم کرنے والا کوئی محقق نہ تو فقہ حنفی سے قطع نظر کر سکتا ہے اور نہ تصوف سے بے نیاز ہو سکتا ہے۔

ایرانیوں اور ترکوں کے معاملے میں ہم اس کتاب میں ایک بار پہلے بھی اشارہ کر چکے ہیں کہ حماد بن محمد نے نزدیک یہ دونوں گروہ ایک ہی اصل سے متعلق ہیں اور ہم "ترکیت" کو "ایرانیت" سے علیحدہ نہیں مانتے۔ ترک ہمیشہ ایرانی تہذیب کے حامل ہو کر ہی اپنی حکومتیں بناتے رہے ہیں۔ چنانچہ دہلی اور استنبول میں وہی تصوف رائج ہوا، جو پہلے بغداد میں نشوونما پا چکا تھا۔ بے شک دہلی کے مرکز میں جو لوگ تھے وہ اوتھے۔ اور استنبول کے مرکز کے لوگ اوتھے۔ ظاہر ہے ان دونوں کی استعدادوں میں بھی فرق ہو گا۔ اس کا اثر لازمی طور پر دہلی اور استنبول کے تصوف کی ظاہری شکلوں پر بھی پڑا۔ مگر یہ اختلاف صرف ظاہری تھا۔ جہاں تک اصل کا تعلق ہے، دونوں کی معنویت میں کوئی فرق نہیں آتا۔

نبوت اور حکمت

آریائی قوموں میں حکمت اور فلسفہ کو جو حیثیت حاصل ہے، اس کے پیش نظر ان کو حنفی طریقے پر نبوت کا قائل کرنے کے لیے اس امر کی ضرورت تھی کہ آریائی حکمت کی اس طرح اصلاح ہو جائے کہ اس میں اور نبوت میں نہ صرف یہ کہ کوئی تضاد نہ رہے، بلکہ یہ حکمت نبوت کو سمجھنے کا آلہ بن جائے۔ آریائی حکمت کو حنفی

نبوت کے ساتھ تطبیق دینے اور اُسے نبوت کے رنگ میں رنگنے کا کام ہماری تاریخ میں اسلامی تصوف نے سرانجام دیا ہے۔

اہل حکمت اور فلسفی الہیات میں کسی نہ کسی شکل میں "واجب الوجود کو بالاتفاق مانتے ہیں۔ لیکن یہ واجب الوجود ان کے نزدیک جہانیت سے اتنا مجرد ہے کہ انسانی حواس اس کا کسی طرح ادراک نہیں کر سکتے۔ اس لیے اہل حکمت انسانی حواس کا واجب الوجود سے تعلق پیدا ہونا ناممکن سمجھتے ہیں۔ دوسری طرف انبیاء علیہم السلام کی تعلیمات کو لیجئے۔ وہ واجب الوجود کو جو بھی نام دیں، اسے "اللہ کہیں" لاہوت" پکاریں یا اس کے لیے "لاہ" یا اس کے ہم معنی کوئی اور لفظ استعمال کریں۔ بہر حال ان کے نزدیک انسان کا اس ذات واجب الوجود کو دیکھنے اور اس کی بات سُننے کا تعلق ضرور پیدا ہونا ہے۔ اور دراصل نبوت کا مطلب بھی یہی ہے کہ بنی نے خدا کی کوئی بات سنی۔ پھر انبیاء اپنے پیروں کو اس بات کا بھی یقین دلاتے ہیں کہ اگر کوئی شخص ان کے بتائے ہوئے راستے پر چلے اور ان کے طریقے پر اپنی ذات کی تکمیل کرے تو وہ اللہ تعالیٰ کو دیکھ بھی سکتا ہے۔

الغرض ایک طرف تو کربائی اقوام کی حکمت کا یہ تصور ہے کہ واجب الوجود جسم سے اتنا مجرد اور منترہ ہے کہ انسانی حواس اُس سے کوئی تعلق نہیں رکھ سکتے۔ دوسری طرف انبیاء علیہم السلام کا یہ کہنا ہے کہ واجب الوجود کی بات

۵ میری تحقیق یہ ہے کہ بہت کامرکزی شہر لاسہ دراصل "لاہ" یعنی بیت اللہ ہے یہ شہر آریں اقوام کی تہذیب کا پرانا مرکز ہے۔ میں نے مولانا حبیلہ بن مرحوم سے اس کا ذکر کیا تو فرمائیے لگے کہ خدا تعالیٰ کے نام کا یہ مادہ "لاہ" مذہبی دنیا کا قدیم ترین لفظ معلوم ہوتا ہے جو تمام مذاہب میں معمول اختلاف سے استعمال ہوتا رہا ہے۔

سُنی جاسکتی اور اس ذاتِ اقدس کو دیکھا بھی جاسکتا ہے۔ ظاہر ہے آریائی فکر اور حنیفی طریقہ میں یہ اختلاف موجود ہے۔ اب اگر آریائی ذہن کو نبوت کی بات سمجھانی مقصود ہے، اور اُسے اگر واقعی حنیفی طریقے کا اس طرح قائل کرنا ہے کہ اس کی طبیعت از خود نبوت کو ماننے کے لیے آمادہ ہو جائے تو اس امر کی ضرورت ہوگی کہ آریائی فکر اور حنیفی طریقہ میں جو اختلاف بتایا جاتا ہے، اُسے رفع کیا جائے اور دونوں میں مطابقت پیدا کی جائے۔

شاہ دلی اللہ صاحب کے تصوف کا کمال یہ ہے کہ وہ مسئلہ ”تجلی“ کے ذریعہ سمجھاتے ہیں کہ انسان کس طرح واجب الوجود کی جو جسم سے منزہ اور مجرد ہے، بات سن سکتا اور دیکھ سکتا ہے۔ واجب الوجود کی تجلی جس مظہر پر عکس ریزہ ہوتی ہے، وہ مظہر اس تجلی کے رنگ میں اس طرح رنگا جاتا ہے کہ یہ تجلی من وجہ واجب الوجود ہی کا عین ہو جاتی ہے۔ چنانچہ اس مظہر کے واسطے سے جب ہم تجلی سے تعلق پیدا کرتے ہیں تو ہمارا یہ کہنا صحیح ہوتا ہے کہ ہم اللہ تک پہنچ گئے۔ نیز واجب الوجود کی اس تجلی کو ہماری عقل اور ہمارے حواس باطن کا لطف ادراک کر سکتا ہے۔ اس حالت میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہم نے خدا تعالیٰ کو دیکھا یا اس کی بات سُنی۔ شاہ دلی اللہ صاحب کی اس تطبیق سے آریائی فلاسفی (حکمت) اور سامی نبوت میں جس اختلاف کا ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں، اس طرح رفع ہو جاتا ہے۔

آریائی حکمت اور سامی نبوت میں اس اختلاف کو رفع کرنے کی خود ہمیں اس لیے ضرورت پڑی کہ جیسے ہم نے انجی زندگی کا مقصد عام عقلمندوں کو خواہ وہ مسلم ہوں یا غیر مسلم، اسلام کی تبلیغ کرنا بتایا ہے، اس وقت سے ہمیں محسوس ہوا ہے کہ دنیا کے ان دو اعلیٰ شکروں میں جو بالعموم تضاد پایا جاتا

ہے، جب تک اس کو دور نہ کیا جائے، عقل مندوں کو اسلام کی حقیقت سمجھانا مشکل ہے۔ چنانچہ ہم نے تعلیم یافتہ نوجوانوں کو پہلے تو شاہ صاحب کی حکمت کا یہ اساسی اصول سمجھایا۔ اور پھر انہیں شاہ ولی اللہ صاحب کی لکھی ہوئی تصوف کی چند کتابیں پڑھائیں۔ اس کے بعد ہم نے دیکھا کہ وہ شاہ صاحب کے ان علوم کی ویسی ہی ضرورت محسوس کرتے ہیں جیسے کہ ایک عامی مسلمان کہ جب وہ نماز پڑھنے کا ارادہ کرتا ہے تو اس کے لیے فقہ کا سیکھنا ضروری ہوتا ہے۔

تصوف کی اہمیت

یہ ہے اسلامی تصوف۔ عام عقل مندوں کو، خواہ وہ مسلم ہوں یا غیر مسلم، اسلام کا نقطہ نظر سمجھانا اس تصوف کی مدد سے کس قدر آسان ہو جاتا ہے وہ آپ نے دیکھ لیا۔ اب خود شاہ ولی اللہ صاحب کے نزدیک اس تصوف کی کتنی اہمیت ہے، اس کا اندازہ آپ شاہ صاحب کی اس عبادت سے کر لیجئے۔

”وہ ہمارے گروہ میں سے نہیں جس نے کتاب اللہ پر غور نہ کیا ہو، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث میں فہم و بصیرت حاصل نہ کی ہو۔ وہ ہم میں سے نہیں جس نے ایسے علماء کی صحبت ترک کر دی ہو جو صوفیہ ہیں اور انہیں کتاب و سنت میں درک ہے۔ وہ ہم میں سے نہیں جو ایسے اصحاب علم سے کنارہ کش ہو گیا ہو، جو تصوف میں بہرہ رکھتے ہوں اور ایسے محدثین کی صحبت میں نہ بیٹھے، جو محدثین کے ساتھ ساتھ فقہاء بھی ہوں۔ وہ ہم میں سے نہیں، جس نے ایسے فقہاء کی صحبت ترک کر دی

ہو جو علم حدیث بھی جانتے ہیں۔ باقی رہے جاہل فقہاء اور جاہل علماء جو تصوف کا انکار کرتے ہیں، تو یہ دونوں کے دونوں چور اور رہن ہیں۔ اور ان سے بچنا چاہیے۔ خدا تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ ہمیں ان لوگوں کے زمرہ میں شامل کرے جو اس کی اطاعت کرتے ہیں اور اس کی رضا مندی چاہتے ہیں۔ اور اس کے ساتھ کسی اور کو شریک نہیں بناتے۔ بے شک ہم اس کے لیے ہیں۔ اور اس کی خوشنودی چاہتے ہیں۔ والسلام“

ہندوستان کے باہر دوسرے اسلامی ملکوں میں اپنی اپنی قوموں میں تجدید اصلاح کرنے کا فکر رکھنے والے کچھ پی صدی میں جو علماء ہوئے ہیں ان میں سے جن تک شاہ ولی اللہ صاحب کی علوم قرآن و حدیث و فقہ کی تحقیقات پہنچیں، وہ سب ان کی قدر کرتے رہے۔ لیکن ان لوگوں کے لیے شاہ صاحب کے تصوف کو ماننا گراں گزرتا تھا۔ ان کا خیال تھا کہ اس تصوف کو ملنے سے ہم ایرانیّت اور ہندویت کی طرف جا رہے ہیں۔ بات یہ ہے کہ بیرون ہند کے ان علماء کے نزدیک سامی اور آریائی قوموں میں اس طرح کا تضاد ماننا۔ اور اس تضاد پر زور دینا ایک ضروری امر تھا۔ اس تضاد سے دراصل ان کی قومی برتری ظاہر ہوتی تھی۔ اور آریائی فکر فروز ثابت ہوتا تھا ان حالات میں بھلا کیسے ممکن تھا کہ وہ شاہ صاحب کے تصوف کو قبول کرنے کے لیے تیار ہوتے۔ کیونکہ اس تصوف کا تو سامی فکر یہ تھا کہ سامی اور آریائی ذہن کے اس تضاد کو رفع کر کے دونوں کو ایک سطح پر لے آئے۔ اور یہ اس کے نزدیک اسلام کی بہت بڑی خدمت تھی۔

دوران قیام حجاز میں ہمیں اس خیال کے لوگوں سے کافی واسطہ پڑا بشرط

شروع میں بے شک یہ لوگ شاہ صاحب کے تصوف کو اچھی نظروں سے دیکھتے تھے۔ لیکن جب ہم نے انہیں بتایا کہ آریائی ذہنیت رکھنے والی قوموں کو سامی نبوت کی حقیقت سمجھانے سے کتنے بلند اور اعلیٰ مقاصد حاصل ہو سکتے ہیں اور اس طرح انسانیت بحیثیت مجموعی کس قدر ترقی کر سکتی ہے۔ نیز ہم نے انہیں بتایا کہ آریائی ذہن کو سامی نبوت سے ہم آہنگ کرنے کا صرف یہی ایک طریقہ ہے، جو شاہ صاحب نے اپنے تصوف کے ذریعہ پیش کیا ہے، تو ہماری ان باتوں سے وہ متاثر ہوئے۔ اور شاہ صاحب کے دوسرے علوم کی طرح علم تصوف کی بھی تدریس کرنے لگے لیکن یہ کہ شاہ صاحب کے اس تصوف کو پڑھنے اور اس کا احاطہ کرنے کے لیے وہ اپنا وقت صرف کریں، ہم نے اتنی وسعتِ قلبِ افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے، ان میں نہیں دیکھی۔

بدقسمتی سے ہمارے ہاں، سیردن ہندو کے ان علماء کی کتابوں اور ان کے افکار کا گزشتہ ساٹھ سالوں میں بڑا پروپیگنڈا کیا گیا ہے۔ یہ علماء جیسا کہ ہم ابھی لکھ آئے ہیں، سامی قوموں کی برتری اور آریائی اقوام کی فردتری کو اصل اساس مانتے تھے۔ اسی بنا پر ان کو ہمارے تصوف سے اتفاق نہ تھا۔ اور انہیں شاہ ولی اللہ صاحب کے تصوف سے بھی ایرانیت اور ہندیت کی بُرائی تھی۔ ظاہر ہے کہ ان کے نزدیک ایرانیت اور ہندیت ایسی چیزیں نہ تھیں، جن کا اسلام سے کوئی تعلق ثابت ہو سکے۔ چنانچہ جب ان علماء کی کتابوں اور ان کے افکار کا ہندوستان کے مسلمانوں میں پروپیگنڈا ہوا تو فطری بات تھی کہ اس میں تصوف کو قطعی طور پر نظر انداز کیا جاتا۔ اور نہ صرف نظر انداز کیا جاتا بلکہ اس کو خلاف اسلام ثابت کرنے کی کوششیں ہوتیں۔ غرضیکہ یہ سب کچھ ہوا۔ اور اسی کا نتیجہ ہے کہ ہمارے وہ ہندوستانی اہل علم جو اس پروپیگنڈا کا شکار ہوئے،

وہ تصوف کو مشتبہ نظروں سے دیکھنے لگے۔ حالت یہ ہوئی کہ ہم خود اپنے ائمہ کی تعلیمات سے بے تعلق ہو گئے اور ان سے کماحقہ استفادہ نہ کر سکے۔

اسلام اور ہندوستانیت

ہم نے ہندوستان سے باہر دوسرے اسلامی ملکوں میں اپنی سیاحت اور قیام کے دوران میں دیکھا ہے کہ ایک عرب اگر اپنے مسلمان ہونے پر فخر کرتا ہے تو اُسے اتنا ہی اپنے عرب ہونے کا بھی فخر ہوتا ہے۔ اور یہی حال ایرانی اور ترک کا بھی ہے۔ مگر ایک ہندوستانی مسلمان کو جب دوسرے اسلامی ممالک میں جانے کا اتفاق ہوتا ہے تو اُسے اپنی ہندوستانیت سے نفرت سی محسوس ہونے لگتی ہے۔ اس کی وجہ ہمارے نزدیک یہ ہے کہ اس کے ذہن میں ہندوستانیت اور اسلام دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ چنانچہ جب اُسے اپنے مسلمان ہونے پر بزم خود یقینی ہوتا ہے۔ تو وہ اپنے ذہن کے ہندوستانیت کو خارج کرنا ضروری سمجھتا ہے۔ اس کا سبب معلوم کرنا زیادہ دشوار نہیں۔ بات یہ ہے کہ عام طور پر ہمارے ہاں کے مسلمان بیرون ہند کے علماء اور ائمہ کی کتابوں اور ان کی تعلیمات سے اسلام سمجھتے ہیں۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ ان کے ذہن میں شعوری اور غیر شعوری طور پر یہ راسخ ہو جاتی ہے کہ اسلام اور اس کی تعلیمات کے مرکز سارے کے سارے ہندوستان سے باہر ہی ہیں۔

ہمارے خیال میں ہندوستانی مسلمانوں کے لیے اس طرح کا فکر رکھنا نہایت مضر ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ہندوستان میں مسلمانوں کی جتنی آبادی ہے اتنی مسلمان آبادی کسی اور اسلامی ملک میں بھی نہیں۔ پھر ہندوستان کے ان مسلمانوں کے لیے ترقی کے جن قدر امکانات اور سلمان اس ملک میں ہیں، بیرون ہند میں

کسی دوسری مسلمان قوم کو اپنے ملک میں اس طرح کے مواقع میسر نہیں۔ بد قسمتی سے ایک عرصہ سے ہم اس غلط فہمی کا شکار ہو رہے ہیں۔ ہم نے غلطی سے اسلام اور ہندوستانیت کو ایک دوسرے کا مخالف اور غیر سمجھ لیا ہے۔ اور اسی لیے ہندوستانی مسلمانوں کی اتنی بڑی قوم ترقی کے راستے سے بھٹک گئی ہے۔

ہندوستانی مسلمانوں کے اس مرض کا علاج ہماری سمجھ میں اس طرح ہو سکتا ہے کہ وہ دین اسلام سمجھنے اور اس کی تعلیم کے معاملے میں اپنے ہاں کے ہندوستانی ائمہ پر اعتماد کرنا سیکھیں۔ لا محالہ طور پر اس سے یہ ہوگا کہ جب ان کے دل و دماغ میں ان ہندوستانی ائمہ کے ذریعہ اسلام پہنچے گا تو جتنی عزت ان کے دلوں میں اسلام کی بڑھتی جائے گی، اسی قدر وہ ان ائمہ کی فضیلت اور شرف کو مانتے جائیں گے۔ اس کے ساتھ ساتھ ان کی نظروں میں ہندوستانیت کا بھی وقار پیدا ہوگا! اور وہ اُسے محترم اور قابلِ عزت چیز سمجھنے لگیں گے۔ چنانچہ ایک ہندوستانی مسلمان میں اس فکر کے زیر اثر سب سے پہلے اپنے ملک میں ترقی کرنے کا خیال پیدا ہوگا۔ یہ چیز اس کے نزدیک پہلے درجہ پر ہوگی۔ اور دوسری قوموں کے ساتھ مل کر ترقی کرنے کا فکر دوسرے درجے پر آجائے گا۔ ہماری سمجھ میں آج ہندوستانی مسلمانوں کے لیے صرف یہی راہِ نجات ہے۔

یہ ہے ہماری آج کی سب سے بڑی ضرورت اور یہی ہندوستانی مسلمانوں کے لیے اس زمانے میں سب سے اہم شے ہے۔ اسی بنا پر ہم شاہ ولی اللہ صاحب کی شخصیت پر اتنا زور دیتے ہیں۔ اور ہندوستانیوں میں ان کے علوم کا تبارک کرانے میں اس قدر کوشاں ہیں۔ بے شک ہندوستانیت

ہمارے نزدیک ایک محترم اور قابلِ عزت چیز ہے۔ اور ہمیں اپنی ہندوئیت پر واقعی ناز ہے۔ لیکن ہماری اس ہندوستانیت کا مطلب یہ ہے کہ ہم ہندوستانی ہیں اور مسلمان ہیں اور یہ اسلام ہم نے شاہ ولی اللہ سے سیکھا ہے، جو ہندوستانی تھے، دہلوی تھے۔ اسی سرزمین میں پیدا ہوئے، اور یہیں دفن ہوئے۔ اس طرح ہمارے نزدیک اسلام اور ہندوستانیت دو الگ چیزیں نہیں رہیں۔ بلکہ شاہ ولی اللہ کے طفیل ہم نے ہندوستانیت کو اسلام میں سمو لیا ہے۔ اور ہم جس قدر اپنے مسلمان ہونے پر فخر کرتے ہیں، اسی قدر ہندوستانی ہونے پر بھی ہمیں فخر ہے۔

انسانی اجتماعیت اور اقتصادیات

شاہ صاحب کے فلسفہ کے اساسی اصول پیش نظر رکھتے ہوئے ان کی شہرہ آفاق تصنیف ”حجتہ اللہ البالغہ“ کا مطالعہ کیا جائے تو یہ امر واضح ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک انبیاء علیہم السلام کی تعلیمات نے جس طرح انسان کی باطنی استعدادوں کے تزکیہ اور ان کی اصلاح کے بعد اسے اس قابل بنایا کہ وہ اللہ تعالیٰ کی رُویت کا اہل ہو سکے۔ اسی طرح انہوں نے تہذیبِ حواریہ کا فرض بھی ادا کیا ہے۔ شاہ صاحب کے رائے میں نبوت کا مقصد انسان کی پوری زندگی کی اصلاح اور تہذیب ہے اور نبوت ”حسنۃ فی الدنیا“ اور ”حسنۃ فی الآخرة“ دونوں پر حاوی اور دونوں کی نگران ہے۔

نبوت کی اگر یہ تعریف سمجھ میں آجائے تو نبوت کے متعلق ابن خلدون نے جو نظریہ پیش کیا ہے اس کا غیر صحیح ہونا صاف نظر آجائے گا۔ ابن خلدون کے رائے یہ ہے کہ انسان کو نبوت کی ضرورت فقط اس زندگی کے بعد جو آخرت

کی زندگی ہے، اس کے امور معلوم کرنے کے لیے پڑتی ہے۔ جہاں تک اس دنیا کی معیشت کا تعلق ہے، انسان اپنے ان معاشی نظاموں کے لیے نبوت کا محتاج نہیں۔ ابن خلدون اپنے اس دعوے کے ثبوت میں یہ دلیل دیتے ہیں کہ ہم دیکھتے ہیں کہ وہ قومیں جو مسلمان نہیں ہیں، ان میں دنیاوی ترقی موجود ہے۔ اور اگرچہ وہ نبوت کی روشنی سے محروم ہیں۔ لیکن اس کی وجہ سے ان کی دنیاوی ترقی میں کوئی حرج واقع نہیں ہوا۔ اس سے ابن خلدون یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ نبوت محض آخرت کے مسائل پر محدود ہے۔ اور دنیا کے معاملات میں اس کا دخل نہیں۔

نبوت کے متعلق ابن خلدون کے اس نظریے نے عربوں کی ذہنیت پر بہت اثر ڈالا ہے۔ عرب ابن خلدون سے بڑھ کر اپنے ہاں کوئی اور حکیم نہیں پاتے۔ اور ابن خلدون کا یہ حال ہے کہ وہ نبوت کو محض آخرت کی گتھیاں سلجھانے کے لیے وقف مانتے ہیں۔ اور اس کا خیال ہے کہ دنیاوی ترقی کے لیے انبیاء کی ضرورت ہی نہیں۔ لا محالہ ابن خلدون کا یہ فکری انسان کو دنیا کے معاملات میں انبیاء کی تعلیمات سے مستغنی کر دیتا ہے۔ اور ظاہر ہے اس کا نتیجہ انفراد اور قوم کے حق میں کبھی خوش آئند نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ نبوت کو صرف امور آخری کا مداوا سمجھنے سے یہ ہوا ہے کہ آج کے عرب دنیاوی امور کو حل کرنے کے لیے باسانی یورپی حکماء کے افکار اور ان کے پریکٹس کے شکار ہو جاتے ہیں۔ لیکن شاہ صاحب نے نبوت کی جو تشریح کی ہے اس کا فائدہ یہ ہے کہ شاہ صاحب کی حکمت پڑھنے والا اس معیبت سے ہمیشہ محفوظ رہے گا۔

شاہ صاحب نے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں، انسان کے اعضا تیسہ

کے ابتدائی وظائف کے بعد اس میں لطیفہ جوارح بھی مانا ہے۔ اس لطیفہ جوارح کو انسانی زندگی کا ایناس قرار دینے سے شاہ صاحب نے ایک اور اہم مشکل کو بھی حل کر دیا ہے۔ عام طور پر تصوف اور فلسفہ کی ابتدا اخلاق سے کی جاتی ہے۔ گو انسان کی حیوانی زندگی کے لیے اقتصادی ضروریات بے شک ضروری مانی جاتی ہیں۔ لیکن انسانیت کی اعلیٰ زندگی کا جو تصوف اور فلسفہ کا موضوع ہے، اقتصادی ضروریات کے ساتھ برائے راست تعلق تسلیم نہیں کیا جاتا۔ انسانی زندگی کو اس طرح سمجھنے کا اثر یہ ہوا کہ ہماری سیاست بالکل کھوکھلی ہو گئی ہے۔ ہمارے ہاں کے عقلمند اور وہ لوگ جو زیادہ بااحلاق مانے جاتے ہیں، سیاسی سرگرمیوں سے الگ رہنا انسانیت کا کمال سمجھتے ہیں۔ چنانچہ ان کے نزدیک سیاست جو زندگی کے روزمرہ کاموں کو سمجھانا اپنا مفقود قرار دیتی ہے، ایک ادنیٰ اور ناقابلِ التفات چیز ہے۔

اس کے برعکس شاہ صاحب نے ”حجۃ اللہ البالغۃ“ میں متعدد مواقع پر اس امر کی وضاحت کی ہے کہ انسان کی اخلاقی زندگی کا دار و مدار بہت حد تک اس کی اقتصادی زندگی کے حسن انتظام پر ہوتا ہے۔ چنانچہ وہ ایک جگہ فرماتے ہیں:

”انسانیت کے اجتماعی اخلاق اس وقت بالکل برباد ہو جاتے ہیں، جب کسی جبر سے ان کو اقتصادی تنگی پر مجبور کیا جائے اور وہ گدھے اور بیل کی طرح روٹی کے لیے کام کریں۔ جب کبھی انسانیت پر ایسی مصیبت آتی ہے تو خدا تعالیٰ انسانیت کو اس مصیبت سے نجات دینے کے لیے کوئی نہ کوئی سبیل نکالتا ہے اور اس کا اپنے کسی بندے کو الہام بھی کرتا ہے۔ فرعون کی ہلاکت، قیصر و کسریٰ کی تباہی اسی اصول پر نبوت کے لوازم میں سے شمار ہوتی ہے۔“

اگر انسانی زندگی کو اس کی اقتصادی ضروریات سے لے کر اس کی اعلیٰ اور
ترقی یافتہ شکل تک ایک ہی سلسلہ کی کڑیاں سمجھی جائیں تو اس انسانی زندگی کے
لیے جو بھی فلسفہ بنے گا، وہ مکمل ہوگا۔ اور وہ تمام زندگی کو بحیثیت مجموعی ایک
وحدت سمجھ کر اس کے لیے نظام مرتب کرے گا۔ اس لیے انسان کی اجتماعی
زندگی کے لیے ایک ایسا اقتصادی نظام ہونا چاہیے، جو اس کی اقتصادی ضرورتوں
کو پورا کرے۔ چنانچہ جب انسان اپنی حیوانی زندگی کی ضروریات سے مطمئن ہوں
گے اور ان کے پاس روٹی کپڑے کے دھندوں سے کچھ فاضل وقت بچے گا تو
پھر کہیں وہ اپنی اعلیٰ تر استعدادوں اور دوسرے بلند لطائف کی تکمیل کی طرف
متوجہ ہو سکیں گے۔ ان حالات کے پیش نظر اگر یہ کہا جائے کہ جو نظام منکر
یا فلسفہ اقتصادی زندگی کی ضرورتوں کو نظر انداز کرتا ہے، وہ فلسفہ تو مکمل ہے
اور نہ صحیح، تو یہ کہنا بے جا اور نادست نہ ہوگا۔

انسانیت جب کبھی اس قسم کی اقتصادی مصیبت میں گرفتار ہو جاتی ہے،
تو اس کو نجات دینے کے لیے کبھی تو انبیاء کے ذریعہ الہام خداوندی صورت
پذیر ہوتا ہے۔ اور کبھی یہ الہام کسی صدیق اور حکیم کو اپنے اظہار کا واسطہ بناتا
ہے۔ چنانچہ ان کی کوششوں سے جب اجتماع انسانی کا یہ اقتصادی نظام درست
ہو جاتا ہے، تب کہیں جا کر انسانیت کے سامنے اپنے اخلاق کی تکمیل کے لیے
راستہ کھلتا ہے۔ اس دنیا کی زندگی میں اگر انسان کے اخلاق اس طرح پائے
تکمیل کو پہنچیں تو مرنے کے بعد اس کے لیے قبر اور حشر کی مصیبتوں سے نجات
مل جاتی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ حیات بعد الموت میں انسان کا جنت کی نعمتوں سے
مستفید ہونا دراصل اسی تکمیل اخلاق کا نتیجہ ہے، جو انسان دنیا کی اس زندگی
میں کرتا ہے۔ اب حیات انسانی کا ایک درجہ تو دنیا کی یہ زندگی ہے۔ انسان اس

میں اپنے اخلاق کی تکمیل کرنے کے بعد دنیا سے رخصت ہو کر موت کی راہ طے کر کے جنت میں پہنچتا ہے۔ یہ اس کی زندگی کا دوسرا درجہ ہے۔ یہاں پہنچ کر اس کی ترقی کا قدم رک نہیں جاتا۔ وہ اور آگے بڑھتا ہے۔ اور زندگی کے تیسرے درجہ میں قدم رکھتا ہے۔ یہاں اسے "رؤیت رب العالمین" کی سعادت کبریا سے محروم ہونے کی صلاحیت حاصل ہوتی ہے۔

آپ نے دیکھا کہ کس طرح انسانی زندگی کی ابتدا سے لے کر اس کے آخری درجہ تک اس حکمت کا سلسلہ کہیں نہیں ٹوٹتا۔ اور شاہ صاحب کا نظام منکر اتنا جامع، عالمگیر اور ہمہ گیر ہے کہ وہ انسان کی ابتدائی ضروریات سے جنہیں ہم حیوانی زندگی کے لوازم کہتے ہیں لے کر انسانیت کی ترقی کی آخری اور ارفع ترین منزل تک جتنے ارتقائی مراحل اور مقامات ہیں، ان سب کو اپنے اندر لے لیتا ہے۔ اب اگر اس نظام منکر کی اساس نبوت کو مان لیا جائے اور جہاں نبوت نہ ہو، وہاں انبیاء کے پیروں میں سے صدیقی اور حکیم کا یہ کام کریں تو اس تشریح کے بعد نبوت انسانیت کے لیے کس قدر فطری چیز بن جاتی ہے اور جیسا کہ عام طور پر غلطی سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ نبوت کا کام صرف اس زندگی کے بعد کے مسئلوں کو ہی حل کرنا تھا، اس کی بھی تردید ہو جاتی ہے پھر نبوت کی تعلیم صحیح معنوں میں "حسنۃ فی الدنیا" اور "حسنۃ فی الآخرة" کی حامل بھی بن جاتی ہے۔

یہ ہے شاہ ولی اللہ صاحب کی حکمت امدان کے فلسفے کی روح جس کا ہم نے ان صفحات میں تعارف کر دیا ہے۔

تحدیثِ نعمت

شاہ صاحب "تحدیثِ نعمت" کے طور پر اپنے رفیق شاہ محمد عاشق صاحب سے جی کا نام علی تھا۔ ایک موقع پر فرماتے ہیں اور کس قدر بجا فرماتے ہیں۔

علیٰ بن ابی طالبؑ میں گہر دوزان حکمت را
فلاطون آگہ گری دید یو نانے کہ من دام



ضمیمہ جات

۱۔ خواجہ خورد

خواجہ محمد باقی باللہ کے دونوں سرزند خواجہ عبداللہ المعروف بہ خواجہ خورد اور خواجہ عبید اللہ مشہور بہ خواجہ کلاں چھوڑے ہی تھے کہ حضرت خواجہ باقی باللہ کا انتقال ہو گیا۔ جب دونوں نے ہوش سنبھالا تو حضرت مجدد الف ثانی کی خدمت میں سر ہند پہنچے۔ اور ایک عرصہ تک وہاں قیام سرایا۔ خواجہ

کلاں کے حالات تو زیادہ معلوم نہیں۔ البتہ خواجہ خود دیتے حضرت مجدد سے اخذ طریقہ کیا۔ اور ان سے خلافت و ارشاد کی اجازت لے کر واپس دہلی آئے۔ یہاں آپ نے اپنے والد کے خلفاء خواجہ حسام الدین اور شیخ اللہ دار سے بھی استفادہ کیا۔ "انفاس العارفین"

۲ شیخ اللہ دار

شروع شروع میں موصوف نے کئی طرق تصوف سے استفادہ کیا۔ اور اپنے زمانے کے کئی بزرگوں کی صحبت میں بیٹھے۔ لیکن جب آپ خواجہ باقی باللہ کی خدمت میں پہنچے، تو پہلے کے سارے کے سارے دفتر تہہ کر دیئے اور ہمہ تن خواجہ صاحب کی طرف متوجہ ہو گئے۔ شیخ صاحب نے اپنے مرشد کی خالقاہ کا انتظام اپنے ذمہ لیا تھا۔ وہ اس طرح کی خدمات بھی جیسا کہ خالقاہ کے لیے اب زمان کی فراہمی ہے، بجالا دیتے۔ اور خواجہ صاحب کے مریدوں کے احوال کی بھی خبر رکھتے تھے۔ خواجہ باقی باللہ کا نقش بندی طریقہ تھا۔ اور اس طریقہ میں بے خودی اور استغراق کی کیفیت کا بڑا زور ہوتا ہے۔ شیخ صاحب، خالقاہ کے انتظامی کاموں میں مصروف رہنے کے باوجود بیخودی اور استغراق میں اتنے ڈوبے رہتے تھے کہ کسی دوسرے سے یہ ممکن نہ تھا۔

۳ خواجہ حسام الدین

آپ کے والد سلطنت کے بڑے مرتبہ کے امراء میں سے تھے۔ اور خواجہ

موصوف بھی امراء کے زمرہ میں منسلک تھے۔ جب خواجہ باقی باللہ کے مرید ہوئے اور مرشد کی صحبت اور فیض نے اپنا اثر دکھایا تو سب کچھ چھوڑ دیا۔ خواجہ باقی باللہ کے وصال کے بعد آپ نے اور شیخ اللہ داد نے اپنے مرشد کی اولاد ان کے اتباع ان کے طریقے اور اشغال کا حد سے زیادہ خیال رکھا۔

۴ شیخ تاج الدین سنہلی

آپ حضرت خواجہ باقی باللہ کے خلفائے اولین میں سے ہیں۔ آخری زمانے میں آپ نے مکہ معظمہ میں اقامت اختیار کی اور وہیں مدفون ہوئے۔ اس فقیر نے اہل ہند کے آخری بزرگوں میں سے کسی کو مکہ والوں کے نزدیک آپ سے زیادہ محترم و معزز نہیں دیکھا۔ مکہ والوں کو موصوف سے بڑی عقیدت تھی۔ اور وہ لوگ آپ کی کرامات کا اکثر ذکر کرتے تھے۔ شیخ موصوف نے حضرت باقی باللہ کے اشغال کے بیان میں عربی زبان میں ایک رسالہ لکھا تھا۔ اور واقعہ یہ ہے کہ حضرت باقی باللہ کا طریقہ ہی دراصل نقشبندیہ کا وہ مسلک ہے جس میں نہ افراط ہے اور نہ تفريط۔ والد محترم شاہ عبدالرحیم نے شیخ موصوف کے اس رسالہ کا فارسی میں ترجمہ کیا تھا۔ اور اس میں سلف کی عبارتیں بھی شامل کر دی تھیں۔ اس فقیر نے یہ دونوں رسالے والد محترم سے پڑھے تھے۔ "الفاس العارین" ص ۱۸-۱۹

۵ شیخ عبدالعزیز عرف شکر بار

شیخ عبدالعزیز دہلوی البحر الموانع عرف شکر بار کے حالات شاہ دلی اللہ

صاحب نے "الفلاس العارین" میں شیخ عبدالحق دہلوی نے "اخبار الامیاء" ص ۲۸۲ میں اور تذکرہ علماء نے ہند کے مصنف نے اپنی کتاب کے ص ۱۲۱ میں لکھے ہیں۔ شیخ عبدالعزیز کے والد محترم کا نام حسن بن طاہر تھا۔ موصوف حشمتی مشائخ میں بہت بلند مقام رکھتے تھے۔ اور علمائے متصوفین کے اکابر میں سے آپ کا شمار ہوتا تھا۔ علوم شریعت، طریقت و حقیقت میں آپ کو کامل درک تھا۔ اور مشائخ کے اتباع میں ان کے آداب و قواعد کی محافظت میں یگانہ عسر تھے۔ شیخ عبدالعزیز خود اپنے والد کے مرید تھے۔ موصوف اپنے زمانہ میں مشائخ حشمتی کی یادگار تھے۔ اور ان کے دم سے سرزمین دہلی میں حشمتی طریقہ کی مشیخت اور اس کا فیض قائم تھا۔ آپ ۸۹۵ھ میں جونپور میں پیدا ہوئے۔ دیرھ برس کے تھے کہ ان کے والد جونپور سے وہلی آگئے۔ آپ کا سن وفات ۹۷۵ھ جمادی الآخر ۹۷۵ھ ہے۔

شیخ عبدالعزیز بہت ہی مشہور کتابوں کے مصنف ہیں۔ ان میں سے ایک ان کا رسالہ "عینیہ" ہے، جو شیخ امان پانی پتی کے رسالہ "غیریہ" کے جواب میں موصوف نے تحریر کیا ہے۔ آپ نے اس رسالہ میں وحدت وجود کے بہت سے گہرے مسائل اپنے کشفی رنگ میں لکھے ہیں۔ شاہ عبدالعزیز اپنے ملفوظات میں ایک جگہ فرماتے ہیں: "شیخ عبدالعزیز شکر باد کا رسالہ "غزیریہ" بہت اچھا رسالہ ہے۔ نیز موصوف کا رسالہ "عینیہ" جو وحدت وجود کے متعلق ہے، وہ بھی بہت خوب ہے۔ اس کے علاوہ ان کی اور تصانیف مثلاً "آداب السلوک" بھی اچھی کتاب ہے۔ اس کے بعد ارشاد ہوتا ہے کہ شیخ عبدالعزیز کے والد شیخ حسن بن طاہر کی فن سلوک میں "مفتاح الفیض" نامی کتاب بہت خوب ہے۔

۶۔ شیخ قطب العالم

شیخ عبدالعزیز کی اولاد میں۔ سے شیخ قطب العالم سب سے زیادہ مشہور ہوئے۔ آپ بڑے عالم و فاضل اور اخلاق حمیدہ و صفات پسندیدہ کے مالک تھے۔ موصوف اپنے والد محترم کے سجادہ ارشاد پر بڑی استقامت سے قائم رہے۔ آپ کے شب و روز طاعت و عبادت کے لیے وقف تھے۔ شیخ عبدالعزیز کے بڑے خلفاء میں سے ایک نجم الحق چاند تھے۔ موصوف اپنے مرشد کے تمام خلفاء اور مریدوں میں ممتاز حیثیت رکھتے تھے۔ اور شیخ ممدوح سے انہیں بہت ربط تھا۔ ان دونوں شیخ عبدالعزیز کے مرید نجم الحق چاند کو اپنے مرشد کا جانشین مانتے ہیں (اجاز الاخبار ص ۲۸)

۷۔ شیخ رفیع الدین بن شیخ قطب العالم بن شیخ عبدالعزیز

امام ولی اللہ "قول جمیل" میں لکھتے ہیں: "والد بزرگوار شیخ عبدالرحیم نے اپنے نانار رفیع الدین کی روح سے اجز فیض کیا۔ وہ یوں کہ شیخ رفیع الدین صاحب شاہ عبدالرحیم کی ولادت سے دو سال قبل خرق عادت سے طور پر قطب العالم، نجم الحق چاند اور شیخ عبدالعزیز کی خلافت کی سند لکھ کر ان کی والدہ کو دے گئے تھے۔"

۵ علامہ مسعود بن عمر تفتازانی

علامہ تفتازانی کے نام اردان کے فقہی مذہب کے بارے میں اختلاف ہے۔ ابن العباد الشذرات میں لکھتے ہیں کہ السیوطی نے طبقات النحاة میں ان کا نام مسعود بتایا ہے۔ اور یہی نام مشہور بھی ہے۔ لیکن ابن حجر نے الدرد الکامنة اور ابن العسر میں مسعود کے بجائے محمود نام لکھا ہے۔ مولانا سبکی کی غیر مطبوعہ کتاب التہمید میں ہے۔ شیخ عجمی کہتے ہیں کہ علامہ تفتازانی کو شافعی بتایا جاتا ہے۔ لیکن صحیح یہ ہے کہ وہ حنفی تھے۔ کیونکہ انہوں نے رسول فقہ حنفی میں کتابیں لکھی ہیں۔ نیز المنہل الصافی المستوفی بعد الوافی میں علامہ الدین محمد بن البخاری کو حنفی بتایا گیا ہے۔ اردان کے حال میں لکھا گیا ہے کہ موصوف نے اپنے باپ، چچا اور تفتازانی سے فقہ پڑھی۔ عجمی کہتے ہیں کہ علامہ الدین بخاری حنفی کا تفتازانی شافعی سے فقہ پڑھنا قرین تیسرے نہیں معلوم ہوتا۔ اس لیے صحیح بات یہ ہے تفتازانی شافعی نہیں حنفی تھے۔ سید احمد الطحاوی "الدرا المنختار" کے حاشیہ میں لکھتے ہیں کہ تفتازانی حنفی تھے۔ جیسا کہ شرح المنار کے دیباچہ میں "صاحب البحر" نے لکھا ہے۔ تفتازانی اپنے وقت میں حنفی علماء کے سردار شمار ہوتے تھے اور انہیں حنفی قاضی کا منصب بھی سپرد کیا گیا تھا۔ "الہدایہ" کی جو شرح "سروج" کی ہے، اس کا تکملہ تفتازانی نے لکھا ہے۔ اس کے علاوہ "فتاویٰ الحنفیہ شرح تلخیص المجامع الکبیر" اور "تلویح حاشیۃ التلویح" نام کی تصانیف ہیں۔

۹ ابن تیمیہ و آیات تشابہات

شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہ کی تفسیر ”قل هو اللہ احد“ مقالہ زیر بحث کی ترتیب کے وقت میرے سامنے موجود نہیں۔ البتہ ان کے رسلے ”الاکلیل فی المتشابہات والتادیل“ سے چند اقتباسات ذیل میں درج کیے جاتے ہیں رد المحتق علیہ۔

تسّر ان کی آیات تشابہات کے متعلق یہ نہیں کہا گیا کہ ان کی تفسیر اور ان کے معنی اللہ کے سوا اور کوئی نہیں جانتا۔ اور نہ آیت ”وما یعلم تاویلہ الا اللہ“ کا یہ مطلب ہے کہ اللہ کے سوا دوسروں کے لیے متشابہات کی تفسیر اور فہم معانی کی نفی کی گئی ہے۔ بلکہ اللہ تعالیٰ تو تسّر ان میں فرماتا ہے کہ ”کتاب انزلنا الیک مبارک لیدبروا آیاتہ“ یعنی یہ برکت والی کتاب تمہاری طرف اس لیے اتاری گئی ہے کہ لوگ اس کی آیتوں میں غور و خوض کریں۔ ظاہر ہے اللہ تعالیٰ کا یہ حکم عام ہے۔ آیات حکمت کے لیے بھی اور متشابہات کے لیے بھی۔ اور کسی چیز میں تدبر اور غور تو اس کو سمجھنے کے بعد ہی ہو سکتا ہے۔ پھر دوسری جگہ ارشاد ہوتا ہے: ”افلا یتدبرون القرآن“ یعنی کیا یہ لوگ قرآن کی آیات میں تدبر نہیں کرتے۔ یہاں بھی تدبر کا حکم عام ہے۔ اور قرآن کی آیات تشابہات میں تدبر کرنے سے روکا نہیں گیا۔ بے شک فتنہ کی خاطر اور باتوں کو نوٹس و نوکر اپنی من مانی ثابت کرنے کے لیے متشابہات میں الجھنے سے منع کیا گیا ہے۔ چنانچہ جو شخص اللہ تعالیٰ کے ارشاد کے مطابق تسّر ان کی حکمت اور تشابہات دونوں قسم کی آیتوں میں غور و تدبر کرتا ہے، اور ان کے مطالب اور معانی

کو سمجھنے کی کوشش کرتا ہے، وہ کسی مکررہ بات کا مرتکب نہیں ہوتا، اللہ تعالیٰ نے کہیں اس فعل کی مذمت نہیں فرمائی۔ اس کے برعکس اس نے تو سترآن کی آیات میں تذبذب کرنے کا حکم دیا ہے، اور ایسا کرنے والے کی تعریف کی ہے۔ حسن بصری فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے سترآن مجید کی جو بھی آیت نازل کی ہے، وہ اس غرض سے نازل کی ہے کہ لوگ سمجھیں کہ وہ آیت کیوں نازل کی گئی۔ اور اس کا کیا مطلب ہے۔ اس میں حکم اور تشابہہ کی کوئی تخصیص نہیں۔ مجاہد کا قول ہے کہ میں نے ابن عباس سے قرآن از اول تا آخر کئی بار پڑھا۔ میں ایک ایک آیت پر رگتا اور ابن عباس سے اس کے معنی پوچھتا تھا۔ دیکھتے نا، یہ ابن عباس جو ”جبر امت“ کے لقب سے یاد کیے جاتے ہیں، مجاہد کو سترآن کی ہر آیت کا مطلب سمجھاتے ہیں۔ چنانچہ ابن عباس کے اس مسلک کی وجہ سے ہی مجاہد اور دوسرے علماء جو اس معاملہ میں ان کے ہم خیال ہیں، ذمہ علیہم تادیلہ الا اللہ والہم اسخون فی العلم“ پر وقف مانتے ہیں۔ یعنی ان کا مطلب راسخون فی العلم بھی جان سکتے ہیں، کیونکہ مجاہد نے خود ابن عباس سے تمام کی تمام آیات کی تفسیر اور ان کا مقصود سمجھا تھا۔

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ صحابہ اور تابعین میں سے کوئی بزرگ بھی قرآن کی کسی آیت کی تفسیر کرنا ناممکن نہیں سمجھتے تھے۔ اور نہ ان میں سے کسی نے یہ کہا تھا کہ سترآن کی فلاں آیت چونکہ مشابہات میں سے ہے، اس لیے اس کا مطلب معلوم ہی نہیں کیا جاسکتا۔ اس قسم کی بات نہ سلف امت میں سے کسی نے کہی اور نہ ائمہ کرام نے جن کی لوگ پیروی کرتے ہیں، کبھی یہ کہا کہ سترآن میں ایسی آیتیں بھی ہیں، جن کا مطلب معلوم نہیں ہو سکتا اور یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی ان کا مقصود معلوم نہ تھا۔ اور نہ اہل علم اور اہل ایمان

ان آیات کے مفہوم کو جانتے تھے۔ ہمیں سلف امت، ائمہ اور امام احمد بن حنبل کے متعلق مطلق یہ علم نہیں کہ ان میں سے کسی بزرگ نے کبھی یہ کہا ہو کہ آیات تشابہات کا مطلب کوئی معلوم ہی نہیں کر سکتا۔ یا ان بزرگوں نے تشریح کے ایک حصے کو ”کلامِ اعجمی“ بنا دیا ہو کہ اس کا کوئی مطلب ہی نہ سمجھ سکے۔ یا ان میں سے کسی نے یہ کہا ہو کہ اللہ تعالیٰ نے تشریح میں ایسی آیات بھی نازل کی ہیں کہ وہ سرے سے ناقابلِ فہم ہیں۔

ہاں یہ ضرور ہے کہ تشریح مجید کی وہ آیات جن میں اللہ تعالیٰ کی صفات بیان کی گئی ہیں، ان کے متعلق ان بزرگوں کا یہ کہنا ہے کہ اس ضمن میں فرقہ جہمیہ کی تاویلات سے بچ جائے۔ بے شک ان بزرگوں نے ایسی تاویلات کی تردید کی ہے اور ان کو باطل قرار دیا ہے۔ چنانچہ اس معاملے میں امام احمد بن حنبل اور دوسرے ائمہ کی صاف اور واضح صراحتیں موجود ہیں کہ وہ آیات تشابہات میں صرف جہمیوں کی تاویلات کو باطل تسلیم دیتے تھے۔ باقی رہا تشابہات کا مطلب و مقصود معلوم کرنا، سو اس بارے میں تو تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ وہ آیات تشابہات کے معنی جانتے تھے۔ نیز یہ کہ ان کی تفسیر و تشریح میں سکوت کرنا نہیں چاہیے، بلکہ تکریم اور الحاد سے بچتے ہوئے ائمہ کے اتفاق رائے سے ان آیات کے معنی معین کرنے چاہئیں۔ الغرض ان ائمہ کا تشریح کی آیات تشابہات کے بارے میں مسلک یہ ہے کہ ان کے متعلق جہمی فرقہ کی جو تاویلات ہیں، ان کو باطل سمجھا جائے، نہ کہ ان کے معاملہ میں بالکل توقف اختیار کیا جائے۔ کیا یہ واقعہ نہیں کہ صحابہ سے مروی ہے کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تلاوت کے ساتھ ساتھ تشریح کی تفسیر بھی سیکھتے تھے۔ اور اس ضمن میں کسی صحابی کا کوئی ایسا قول ہم تک نہیں پہنچا، جس میں یہ بیان کیا گیا ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریح کی

کسی آیت کی تفسیر کرنے سے رک گئے اور آپ نے اس کی تفسیر نہیں فرمائی۔

۱۰ ربط آیات

ابوبکر بن العربی "سراج المریدین" میں لکھتے ہیں۔ تشران مجید کی آیات میں آپس میں اس طرح ربط پیدا کرنا کہ وہ تسلسل عبارت کے اعتبار سے ایک جملہ اور کلمہ کی حیثیت اختیار کر لیں۔ ان کے مطالب اور معافی باہم دیگر پیوست ہو جائیں۔ اور ان کی ترتیب اور ترکیب ایک سلسلہ میں منسلک ہو جائے، الغرض تشران مجید کی آیات میں اس طرح ربط پیدا کرنا بہت بڑا علم ہے۔ اس موضوع پر ایک عالم کے سوا اب تک کسی نے بحث نہیں کی۔ اور عالم موصوف بھی سورہ بقرہ سے آگے نہیں بڑھے۔ البتہ خدا تعالیٰ نے اس علم کو مجھ پر واشکاف کیا ہے۔ لیکن جب میں نے دیکھا کہ لوگوں میں اس علم کا کوئی اہل نہیں۔ اور وہ بے کار کاموں میں الجھے ہوئے ہیں تو میں نے اس علم کو موضوع بحث بنانا چھوڑ دیا۔ اور اس معاملہ کو صرف اللہ اور اپنے درمیان رہنے دیا۔

ایک اور عالم کا بیان ہے کہ سب سے پہلے جس عالم نے تشران کی آیات میں ربط پیدا کرنے کے علم کی طرف توجہ کی، ان کا نام ابوبکر نیشاپوری تھا۔ موصوف بغداد کے علماء کو اس بنا پر قابل ملامت گردانتے تھے کہ وہ آیات کے ربط کے علم سے بے بہرہ تھے۔ اسی سلسلہ میں شیخ دلی الدین طوی کا قول ہے کہ جو شخص یہ کہتا ہے کہ تشران کی آیات چونکہ مختلف واقعات کے ضمن میں اتریں ہیں، اس لیے ان میں آپس میں کوئی ربط نہیں، شیخ موصوف فرماتے ہیں کہ ایسے شخص کا یہ کہنا ٹھیک نہیں۔ دراصل واقعہ یہ ہے کہ آیات کا نزول تو واقعات کے اعتبار سے

ہوا۔ لیکن تفسران میں ان کی جو موجودہ ترتیب ہے اور جس طریق سے ان کو جمع کیا گیا ہے۔ وہ حکمت کے اصولوں پر مبنی ہے۔ چنانچہ تفسران کی سورتوں اور آیات کی موجودہ ترتیب لوح محفوظ کی ترتیب کے مطابق ہے۔ یہ ترتیب خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دی ہوئی ہے۔ اور تفسران سارے کا سارا ایک بار اسی شکل میں لوح محفوظ سے ”بیت العزت“ میں اتارا گیا تھا۔ تفسران کا اگر اسلوب بیان بمنزلہ اعجاز کے ہے تو اسی طرح اس کی آیات و سورت کی ترتیب بھی اعجاز کا درجہ رکھتی ہے۔ تفسران کی آیات پر غور کرنے کے لیے سب سے اچھا طریقہ یہ ہے کہ ہم ایک آیت کو لیں۔ اور سب سے پہلے یہ دیکھیں کہ یہ آیت خدا اپنے طور پر مستقل ہے یا پہلی آیتوں کے مضمون کی تکمیل کرتی ہے۔ اب اگر یہ آیت فی نفسہ مستقل ہے تو دیکھنا چاہیے کہ اس کا پہلی آیت سے کیا تعلق ہے۔ اگر آیات کے باہمی ربط کو اسی طرح معلوم کیا جائے تو یہ ایک بہت بڑا علم ہے۔ اس طرح سورتوں کے باہمی ربط کو بھی سمجھنے کی کوشش کرنی چاہیے۔

امام رازی سورہ بقرہ کے ضمن میں فرماتے ہیں کہ جو شخص اس سورہ کے نظم اور اس کی آیات کی ترتیب کی خوبیوں اور لطافت کے متعلق غور کرے گا، وہ لاریب اس نتیجہ پر پہنچے گا کہ تفسران مجید جس طرح فصاحت الفاظ اور بلاغت معانی میں ایک معجزہ ہے، اسی طرح وہ اپنے نظم اور آیات کی ترتیب کے اعتبار سے بھی ایک اعجاز ہے۔ لیکن بد قسمتی یہ ہے کہ جمہور مفسرین تفسران کے نظم اور اس کی ترتیب کی طرف توجہ نہیں کرتے۔ ”الاتقان“

”الشیخ عبدالحق محدث دہلوی“

(مولانا سندھی کی غیر مطلوبہ کتاب ”التہمید“ میں ہے۔)

اسلامی ہندوستان میں دوسری ہزارویں صدی ہجری سے علم حدیث کی اشاعت شروع ہوئی۔ اور اس کی ابتدا شیخ عبدالحق دہلوی نے کی۔ موصوف نے شہر دہلی کو اپنا مرکز بنایا اور قسطنطنیہ پچاس برس تک وہاں درس دیتے رہے۔ شیخ عبدالحق کا بنی حدیث کے متعلق طریقہ تدریس حسب ذیل تھا۔

(الف) وہ حدیث سے حنفی فقہ کی تائید کرتے تھے۔

(ب) تصوف کے مختلف طریقوں اور خاص طور پر قادری اور نقشبندی طریقہ کی حمایت ان کا مسلک تھا۔

(ج) وہ اُسراۓ دولت اور سلاطین کی سیاست سے الگ رہتے تھے۔ اور ان کے معاملات سے بالکل تعرض نہ کرتے تھے۔

اگر عامہ مسلمین کے رسوم و رواج سنت کے موافق ہوتے تو اس سے بہتر اور کون سی چیز ہو سکتی تھی۔ لیکن اگر ان رسوم و رواج میں سنت کی ذرا سی مخالفت ہوتی تو شیخ عبدالحق کا مسلک یہ تھا کہ قدرے تاویل کر کے درنوں میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کرتے۔ اگر لوگوں کے رسوم و رواج سنت کے بالکل خلاف ہوتے تو آپ کھٹے بندوں ان رسوم و رواج کا انکار نہ کرتے۔ اس مضمون کی جو حدیث ہوتی وہ ویسی ہی بیان کر دیتے اور بعد کے آنے والوں کے معاملات کو بدلے ہوئے حالات اور اختلافِ زمانہ کا نتیجہ بتاتے۔

شیخ عبدالحق صاحب کے اس طریقہ تدریس کا نام وہ یہ ہوا کہ وہ لوگ جن کے کانوں تک چار سو برس کیا چھ سو برس سے حدیث کی آواز نہیں پہنچی تھی، اور ان کے دماغ اس سے بالکل نامانوس تھے، ان میں اس طرح حدیث کی اشاعت ہو سکی۔ ورنہ اگر ابتدا ہی میں حدیث و فقہ، شریعت و تقویٰ اور سنت و بدعت کے جھگڑے شروع ہو جاتے تو عامۃ الناس میں حدیث

کاظم کیسے رواج پاسکتا۔

اس کے علاوہ طلبہ میں شیخ عبدالحق کے طریقہ کی مقبولیت کے کچھ اور اسباب بھی ہیں۔ ان میں سے ایک تو یہ ہے کہ شیخ موصوف عام محدثین کی اس رائے سے متفق نہیں کہ صحیح حدیثوں کی غالب تعداد صرف ان پانچ کتابوں یعنی بخاری، مسلم، ابوداؤد، ترمذی اور نسائی تک منحصر ہے۔ اس کے برعکس وہ اس معاملہ میں شیخ کمال الدین ابن ہمام کے ہم خیال ہیں۔ ابن ہمام کے نزدیک بخاری اور مسلم کے علاوہ حدیث کی دوسری کتابوں کی مندرجہ احادیث سے بھی سند لجا سکتی ہے۔ اور اس بارے میں بخاری اور مسلم کو حدیث کی دوسری کتابوں پر کوئی ترجیح حاصل نہیں۔ ہاں اس ضمن میں یہ شر لا ضروری ہے کہ ان احادیث کی روایت کرنے والے صحیح بخاری اور صحیح مسلم کے راویوں کے پائے کے ہوں۔ ابن ہمام اور شیخ عبدالحق کے اس مسلک کا نائدہ یہ ہے کہ علمائے حنفیہ کو اس کی وجہ سے اپنے مذہب کی تائید کے لیے وجہ جواز مل جاتی ہے ورنہ ان علماء کے نزدیک حدیث کی مذکورہ بالا پانچ کتابوں میں جو حدیثیں ہیں ان میں سے اکثر فقہ حنفی کے فیصلوں کے خلاف جاتی ہیں۔

شیخ عبدالحق کے طریقہ حدیث کی مقبولیت کا دوسرا سبب یہ ہے کہ وہ مذہب حنفی کی تائید کے سلسلہ میں حلال الدین سیوطی کے مجموعات احادیث مثلاً المجامع الکبیر اور الدر المنثور وغیرہ سے بھی حدیثیں بطور سند لے لیتے ہیں۔ اس ذیل میں شیخ موصوف امام عینیؒ ابن ہمام اور ان کے پیروں میں سے جو فقہائے محدثین ہیں، ان کے بیانات کو بھی فقہ حنفی کی تائید میں جا بجا ذکر کرتے ہیں۔ نیز شیخ عبدالحق نے صحیح اور غیر صحیح احادیث کی تمیز کے لیے چند قواعد وضع کیے ہیں، جن سے فقہائے حنفیہ اپنے مذہب کی تائید کے

لیے استدلال کرتے ہیں۔ اس ضمن میں ہم شیخ موصوف کی کتاب "اللمعات" سے یہاں ایک مثال نقل کرتے ہیں۔

تیمم کے باب میں لکھتے ہیں: "ہمیں جاننا چاہیے کہ تیمم کے بارے میں مختلف و متعارض حدیثیں وارد ہوئی ہیں۔ بعض حدیثوں میں دو بار ہاتھ مارنے کا ذکر ہے۔ اور بعض میں صرف ایک بار۔ بعض میں صرف ہتھیلیوں کا رہے۔ اور بعض میں کہنیوں تک بازوؤں کا بھی۔ چنانچہ احتیاط یہی ہے کہ دو بار ہاتھ مارنے اور کہنیوں تک تیمم کرنے والی حدیث پر عمل کیا جائے۔"

"اب تم سوال کر سکتے ہو کہ باہم متعارض حدیثوں کا یہ حل تو صرف اسی صورت میں ہو سکتا تھا کہ سب کی سب حدیثیں برابر مرتبہ کی ہوتیں۔ لیکن یہاں حالت یہ ہے کہ محدثین کے نزدیک دو بار ہاتھ مارنے اور کہنیوں تک تیمم کرنے والی حدیث تو احادیث کی صحیح کتلوں میں موجود نہیں۔ اب اس حدیث کو کتب صحاح کی احادیث پر ترجیح دینے کے کیا معنی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ دو بار ہاتھ مارنے اور کہنیوں تک تیمم کرنے والی حدیث کا کتب صحاح میں مذکور نہ ہونا خود اپنی جگہ محل نظر ہے، جیسا کہ ہم پہلے حاکم اور دارقطنی سے نقل کر چکے ہیں۔ پھر ہلت یہ ہے کہ جن ائمہ نے اس حدیث سے اپنے مسلک کے حق میں استدلال کیا ہے، ہو سکتا ہے کہ ان کے زمانے میں اس حدیث کے جتنے راوی ہوں، وہ اس حدیث کی صحت اور قوت کے لیے کافی ہوں۔

بعد کے زمانے میں جن راویوں نے اس حدیث کو روایت کیا ہو وہ اتنے بلند پائے کے نہ ہوں۔ اور ان کی وجہ سے کتب صحاح کے مرتب کرنے والوں نے اس حدیث کو اپنے مجموعوں میں درج نہ کیا ہو۔ یہ ضروری نہیں کہ اگر کوئی حدیث متاخرین کے نزدیک ضعیف ہو تو وہ حدیث متقدمین کے ہاں بھی ضعیف ہو۔

کیا یہ واقعہ نہیں کہ امام ابو حنیفہ تک جو حدیثیں پہنچی ہیں، ان کا کبھی تو ایک راوی تابعی ہے، جو کسی صحابی سے روایت کرتا ہے۔ اور کہیں دو یا تین راوی ہیں۔ اب ابو حنیفہ کے زلنے کے بعد ان احادیث کو جن راویوں نے روایت کیا، وہ اُوپر کے راویوں کے درجے کے نہ تھے۔ چنانچہ اسی بنا پر یہ روایتیں بخاری، مسلم، ترمذی وغیرہم علمائے حدیث کے نزدیک ضعیف و سترار پائیں۔ لیکن اگر ان سے پہلے امام ابو حنیفہ نے اپنی احادیث سے استدلال کیا تو ظاہر ہے ان کے زمانے میں صحت اور قوت کے اعتبار سے یہ حدیثیں محل نظر نہ تھیں۔ اس بات پر غور کرو۔ بے شک یہ بڑا اچھا نکتہ ہے۔

میرا کہنا یہ ہے کہ جو شخص حدیث کے فن میں محققانہ دسترس رکھتا ہے اور احادیث کی اسناد، ان کی متابعات اور شواہد پر اس کی نظر ہے، وہ شیخ عبدالحق دہلوی کے اس نظریہ سے کبھی اتفاق نہیں کرے گا۔ اور اُسے بغیر کسی خاص محنت کے اس نظریہ کا مستقیم نظر آجائے گا۔ کسی حدیث کی صحت پر کھنے کا طریقہ یہ ہے کہ از اول تا آخر جن راویوں کے ذریعہ حدیث مذکور ہم تک پہنچی، ان سب کی جانچ پڑتال کی جائے۔ اگر تمام راوی صحت کے معیار پر پورے اتریں گے تو ان کی روایت کو صحیح و سترار دیا جائے گا۔ ورنہ نہیں۔ مثلاً جب ہم امام بخاری کی کسی روایت کو صحیح مانتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ امام بخاری سے آئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک اس روایت کے رجال کا جو سلسلہ ہے وہ سارے کا سارا قابلِ اعتماد ہے۔ اس لیے بخاری کی یہ حدیث صحیح ہے۔

شیخ عبدالحق کے حدیث کے بارے میں اُوپر کے نظریہ صحت پر دوسرا اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ آخر یہ کیسے ثابت کیا جائے گا کہ ائمہ متقدمین تک

جو احادیث پہنچیں، ان کے راوی ثقہ تھے۔ اور بعد میں جیسا کہ شیخ موصوف کا کہنا ہے، ان احادیث کو ایسے لوگوں نے روایت کیا جو پائیدار اعتبار سے گمراہ ہوئے تھے۔ یہ ثابت کرنا بھی ضروری ہے۔ ورنہ محض یہ کہہ دینا تو کسی صورت قابل قبول نہیں ہو سکتا، ظاہر ہے شیخ عبدالحق کے پاس اس کے لیے کوئی دلیل نہیں۔

۱۲۔ تحقیق حدیث کا صحیح مسلک

امام نووی "تقریب" میں لکھتے ہیں:-

"احادیث صحیحہ کا پہلا مجموعہ جو مرتب ہوا، وہ صحیح بخاری ہے۔ اس کے بعد مسلم کا درجہ ہے۔ اور یہ دونوں کی دونوں فترتیں مجید کے بعد اصح الکتب ہیں۔ البتہ ان دونوں میں صحیح بخاری کا درجہ صحت اور فوائد کے اعتبار سے مسلم سے بلند ہے۔ صحیح مسلم کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں مختلف طرق حدیث کو ایک جگہ پر جمع کر دیا گیا ہے۔ راہ ثواب یہ ہے کہ بخاری، مسلم، سنن ابی داؤد، ترمذی اور نسائی، یعنی ان پانچ کتابوں سے شاید ہی کوئی صحیح حدیث رہ گئی ہو، جس کا ان میں ذکر نہ ہو۔

"اب حلال الدین سیوطی، میں جو "تدریب الراوی" نام کی کتاب میں صحیح حدیثوں کو صرف ادھر کی پانچ کتابوں میں منحصر نہیں مانتے۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ "زوائد" اور دوسری کتب حدیث میں بھی بہت سی صحیح احادیث پائی جاتی ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ امام نووی کے اس قول میں کہ صحیح حدیثیں تمام تر پانچ کتب صحاح میں منحصر ہیں۔ اور السیوطی کے اس قول میں کہ "جمع الزوائد میں

بہت سی صحیح حدیثیں موجود ہیں، تو افاق کیسے ہو گا؟۔ اور ان دونوں میں کون سا قول قابل قبول ہے۔ سو اس کا جواب یہ ہے کہ ہمیں معلوم ہونا چاہیے کہ پہلا قول تو تحقیق کی جماعت کا ہے اور دوسرا قول گروہ وراثت کا ہے، جو تحقیق کے بجائے دق گردانی سے شغف رکھتا ہے۔

امام دلی اللہ قرۃ العینینؒ میں فرماتے ہیں: "وہ جماعت جو علم حدیث میں اجتہاد و تحقیق کے طریقے پر عامل نہیں۔ اور انہوں نے محقق استادوں سے حدیث کا علم حاصل نہیں کیا۔ وہ دراصل "وراثی" طریقہ پر گامزن ہیں۔ یہ جماعت ملت مصطفیٰؐ کا سوسنٹائی گروہ ہے۔ انہوں نے نہ توسل کی تقلید کا دامن مضبوطی سے پکڑا۔ اور نہ اجتہاد کا راستہ صحیح طور پر اختیار کیا۔"

ہم نے کتب حدیث کے مختلف طبقات کے متعلق امام دلی اللہ صاحب سے بہتر اور اعلیٰ کہیں اور بحث نہیں رکھی۔ امام دلی اللہ نے اسے "حجۃ اللہ البالغۃ" میں ثبت فرمایا ہے۔ پھر ان کے صاحبزادہ شاہ عبدالعزیز نے اس کی "عجالت نافعہ" میں مزید تشریح کی ہے۔ اس کے بعد مولانا محمد قاسم دیوبندی نے "ہدایۃ الشیعہ" میں اس بات کو عقلی دلائل کے ذریعہ اور واضح کیا۔ ان بزرگوں کی توضیحات کے بعد ان ہم کام یہ مسلک کہ حدیث کی کتابوں میں طبقات کا سرے سے وجود ہی نہیں، صاف طور پر غلط نظر آتا ہے۔ اور اسی طرح سیوطی کی اس رائے کا بھی ضعف ظاہر ہو جاتا ہے، جس میں کتب حدیث کے دوسرے تیسرے اور چوتھے طبقے میں کوئی فرق نہیں مانا گیا۔ "التمہید"

۳۔ قاضی عیاض

شاہ عبدالعزیز صاحب "عجالت نافعہ" میں لکھتے ہیں۔ کتب حدیث کے

پہلے طبقے کی تین کتابیں ہیں۔ مؤطاً، صحیح بخاری، صحیح مسلم۔ قاضی عیاض نے مشارق الانوار نام کی کتاب میں ان تینوں کتب حدیث کی شرح لکھی ہے۔ قاضی عیاض کی "مشارق الانوار" اور صفحانی کی "مشارق الانوار" میں خلط نہ ہونا چاہیے۔ صفحانی نے تو اپنی کتاب میں صحیح بخاری اور صحیح مسلم کی احادیث کو ان کے اسناد اور ان کے لیے قصے حذف کر کے یکجا کر دیا ہے اور قاضی عیاض کی یہ کتاب شرح ہے مؤطاً بخاری اور مسلم کی۔ اور ایک اور کتاب "جامع الاصول" نام کی ہے جس کے مصنف ابن اثیر ہیں۔ انہوں نے اس میں صحاح ستہ کی شرح لکھی ہے لیکن ابن اثیر نے ابن ماجہ کو صحاح ستہ میں شامل نہیں کیا۔ بلکہ وہ مؤطاً کو چھٹی صحیح کتاب قرار دیتے ہیں۔

دوسری "مشارق الانوار" کے مصنف صفحانی کا پورا نام حسن بن محمد ہے۔ موصوف لاہوری ہیں۔ آپ اپنے زمانے کے مشہور فقیہ اور محدث ہیں۔ بڑے بزرگانِ طریقت جیسے شیخ الاسلام فرید الدین اجوانی، سلطان المشائخ نظام الدین دہلوی اور دوسرے اکابر فقہاء فقہ و حدیث میں امام علامہ صفحانی کو اپنا مرجع اسناد مانتے ہیں۔ علامہ صفحانی نے ہدایہ کے مصنف کے بیٹے عمر المرغینانی سے علم حاصل کیا۔ الغرض امام صفحانی پہلے شیخ الہند ہیں۔ ان کا سن وفات ۶۵۵ھ ہے۔ "التمہید"

۱۲ حافظ ابن عبد البر

حافظ ابن عبد البر کی کتاب "التمہید" کا مکمل نسخہ مغرب میں موجود ہے۔ مجھے اس کا علم مکہ معظمہ کے زمانہ قیام میں ہوا۔ ہندوستان میں اس کتاب کی

چند جلدیں میں مطالعہ سے گزری تھیں۔ یہ جلدیں مولوی شمس الحق عظیم آبادی کے کتب خانے کی تھیں۔ بعد ازاں اس کتاب کی چند اور جلدیں کابل میں میرے مطالعہ میں آئیں۔ میری حیرت کی کوئی انتہاء نہ رہی جب میں نے دیکھا کہ ہندوستان اور کابل کے نسخوں کا کاتب ایک ہی ہے۔ میرا خیال ہے کہ جیہ ہندوستان تاراج ہوا تو کتاب کی یہ جلدیں یہیں سے کابل پہنچیں۔

اڑنے کچھ ورق لالہ نے کچھ نرگس نے کچھ گل نے
چمن میں ہر طرف بکھری ہوئی ہے داستان میری

۱۵۔ امام ابو یوسف

آپ کا پورا نام یعقوب بن ابراہیم انصاری ہے۔ امام ابو یوسف نے امام ابو حنیفہ سے علم حاصل کیا تھا۔ ابنِ معین اور امام احمد مشہور محدث نے ان کو ثقہ مانا ہے۔ آپ مہدی، ہادی اور ماردون تینوں خلفائے عباسی کے زمانوں میں منصب قضاۃ پر فائز رہے۔ امام ابو یوسف ہی خلافت کے تمام ممالک میں قاضیوں کو مقرر کرتے تھے۔ آپ پہلے شخص ہیں جن کو قاضی القضاۃ کا لقب دیا گیا۔ آپ کو قاضی قضاۃ الدنیا کہا جاتا تھا۔ کیونکہ آپ کے ذمہ خلیفہ کی تمام مملکت میں قاضی مقرر کرنا تھا۔ امام ابو یوسف نے ۱۸۲ھ میں وفات پائی۔ راج التراجم از حافظ زین الدین قاسم بن قطر لیا،

۱۶۔ فتاویٰ تاتارخانیہ

اسلامی فقہ کی یہ کتاب مولانا عالم بن علاء اندرپتی دہلوی متوفی ۷۸۶ھ

نے امیر کبیر تاتار خاں دہلوی کے نام نامی پر لکھی۔ امیر تاتار خاں بچے ہی تھے کہ سلطان غیاث الدین تغلق کو کسی جنگ میں ملے تھے سلطان نے خاص طور پر ان کی تربیت کی سلطان محمد شاہ تغلق نے امیر تاتار خاں کو اپنے اراکین سلطنت میں شامل کر لیا۔ امیر مذکور بہت سخی، عادل اور بہادر تھے۔ تفسیر تاتار خاں انہیں کی تصنیف ہے۔ نیز مولانا عالم بن علاء نے اسی امیر کے کہنے سے فتاویٰ تاتار خانہ مرتب کیا۔ اسی کتاب کا اصل نام "زاد السفر" ہے۔ یہ ۱۰۷۷ھ میں تصنیف ہوئی۔ سلطان فیروز شاہ تغلق نے ہر چند چاہا کہ مولانا عالم بن علاء ان فتاویٰ کو اس کے نام پر معنون کریں، لیکن انہوں نے قبول نہ کیا بات یہ ہے کہ مولانا اور امیر تاتار خاں کی آپس میں بڑی دوستی تھی۔ فتاویٰ تاتار خانہ بہت بڑی کتاب ہے۔ مصنف نے اس میں محیط بریلانی، ذخیرہ خانہ اور مظہر یہ کے مسائل جمع کر دیئے ہیں۔ فتاویٰ تاتار خانہ کی امام ابراہیم بن محمد متوفی ۱۰۷۶ھ نے ایک جلد میں تلخیص کی۔ اور وہ مسائل جو غریب تھے یا جن سے اکثر واسطہ پڑتا ہے اور وہ متداول کتابوں میں نہیں ملتے۔ ان مسائل کو انہوں نے منتخب کیا۔ (نزہۃ الخواطر از مولانا عبدالحی الحسنی)۔

۱۷ شیخ محبت اللہ فاضل خاں

نواب صدیق حسن لکھتے ہیں۔ شیخ محبت اللہ سلطان عالمگیر کی خدمت میں تھے سلطان نے انہیں لکھنؤ کے منصب قضاۃ پر متعین کیا۔ ایک مدت کے بعد ان کو حیدر آباد کی قضاۃ سپرد ہوئی۔ پھر سلطان نے انہیں دہلی سے الگ کر دیا۔ اور اپنے پوتے رفیع القدر کی تعلیم و تربیت ان کے ذمہ کی۔

عالمگیر نے اپنی آخری عمر میں جب اپنے بیٹے محمد معظم کو کابل کی امارت تفویض کی اور محمد معظم اپنے بیٹے رفیع القدر کے ساتھ دکن سے دہلی روانہ ہوا تو اس نے قاضی محب اللہ کو بھی ساتھ لے لیا۔ عالمگیر کی وفات کے بعد جب معظم نے شاہ عالم کا لقب اختیار کیا اور ہندوستان کا تخت حاصل کرنے کے لیے دہ کابل سے دہلی کی طرف پہلا تو اس نے قاضی محب اللہ کو تمام سلطنت کی صدارت عظمیٰ سپرد کی۔ اور اُسے فاضل خاں کا لقب عطا کیا۔ شیخ محب اللہ کا سن وفات ۱۱۱۹ھ ہے۔ راجد العلوم و دانش الکرام و تذکرہ علمائے ہند

۱۸ امام محمد

امام ابو حنیفہ کے مذہب کی تدوین و ترویج میں سب سے بڑا حصہ ان کے دو شاگردوں امام ابو یوسف اور امام محمد کا ہے۔ امام ابو یوسف تو قاضی القضاۃ تھے۔ اور خلافت عباسی کے کل ممالک میں قاضیوں کا نصب و عزل ان کے ذمہ تھا۔ امام محمد نے عراقی فقہ کو مدون کیا۔ ان کی تین کتابیں مشہور ہیں۔

۱، امام مالک کی مؤطا میں عراقی فقہ کے موافق جن قدر روایتیں تھیں، امام محمد نے ان کو اپنی کتاب مؤطا میں جمع کر دیا۔

۲، مؤطا مالک میں جو روایتیں عراقی فقہ کے مخالف تھیں، امام محمد نے اپنی تصنیف ”کتاب الحج“ میں ان پر تنقید کی۔

۳، اہل مدینہ تک ابن مسعود کے شاگردوں کی بہت سی روایتیں پہنچی تھیں۔ اور امام ابو حنیفہ اکثر اپنے اجتہاد میں ابن مسعود کے ان شاگردوں کی روایتوں سے ہی استدلال کرتے ہیں، امام محمد نے ”کتاب الآثار“ میں ان روایات

کو جمع کر دیا۔

شیخ الاسلام ابن حجر جو حنفی علماء کے حالات بیان کرنے میں زیادہ انصاف نہیں کر سکے "لسان المیزان" میں امام محمد کے ذکر میں لکھتے ہیں "کذبہ ابو یوسف" یعنی ابو یوسف نے ان پر جھوٹ بولنے کا الزام لگایا۔ اصل واقعہ صرف اتنا ہے کہ امام ابو یوسف نے امام ابو حنیفہ سے چار مسئلے روایت کئے لیکن بعد میں وہ انہیں بھول گئے۔ جب امام محمد نے انہیں یاد دلایا کہ آپ نے یہ روایتیں مجھے سنائیں تھیں تو امام ابو یوسف نے انکار کر دیا۔ یہ اس زمانے کا ذکر ہے، جب کہ دونوں بزرگوں میں تنازع پیدا ہو چکا تھا۔ اس تنازع کی تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو شرح سیر کبیر از سرخسی۔ الغرض یہ معاملہ حدیث دینی کا ہے، نہ کذب کا۔ زیادہ سے زیادہ یہی ہو سکتا ہے کہ ان چاروں روایتوں کا اعتبار نہ کیا جائے۔ لیکن اس سے امام محمد کے ثقہ ہونے پر تو اثر نہیں پڑتا۔

۱۹ فقہ حنفی کی خصوصیات

شاہ عبدالعزیز صاحب لکھتے ہیں :-

فقہاء و مجتہدین نے جو شرعی احکام کے دلائل اور ان کے ماخذ دل سے بحث کرتے ہیں، جب دیکھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت سی ایسی احادیث مروی ہیں، جو ایک دوسرے کے متعارض ہیں۔ نیز صحابہ اور تابعین کے جو آثار و روایات ان تک پہنچیں، وہ بھی ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہی احادیث اور صحابہ و تابعین کے یہی آثار و روایات ہی ہیں، جن پر بیشتر احکام شرعی کے استخراج کا دار و مدار ہے

تو وہ اس معاملہ میں درمطہ حیرت میں پڑ گئے۔ چنانچہ انہوں نے احادیث و روایات کے اس تعارض و اختلاف کو دور کرنے کے لیے مختلف طریقے اختیار کیے۔

(الف) احادیث و روایات کے تعارض و اختلاف کو دور کرنے کے لیے امام مالک کا تو یہ مسلک ہے کہ وہ اس معاملہ میں اہل مدینہ کے معمولات کو حکم مانتے ہیں۔ بات یہ ہے کہ مدینہ بیت الرسول تھا۔ خلفاء کا مرکز تھا۔ صحابہ کی اولاد اور اہل بیت دہیں رہتے رہے۔ اور مدینہ ہی میں اللہ تعالیٰ کی وحی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اترتی رہی۔ یہ اسباب ہیں، جن کی وجہ سے نانا پڑتا ہے کہ اہل مدینہ اللہ تعالیٰ کے امارے ہوئے احکام کی حکمت سے خوب واقف تھے۔ چنانچہ امام مالک کے نزدیک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جو حدیث اور کسی صحابی کی جو روایت اہل مدینہ کے عام معمولات کے خلاف مروی ہے، وہ یا تو فسوخ ہے۔ یا اس کی دوسری تادیل کی گئی ہے۔ یا وہ کسی خاص واقعہ کے متعلق ہے یا وہ محذوف ہے۔ الغرض اہل مدینہ کے عمل کے خلاف ان کے ہاں کوئی حدیث یا روایت قابل اعتناء نہیں۔

(ب) امام مالک نے تو صرف اہل مدینہ کے عمل کو حجت مانا۔ لیکن اس کے برعکس امام شافعی تمام اہل حجاز کے عمل کو حکم مانتے ہیں۔ اس کے علاوہ امام شافعی نے روایات کو باخپ پر رکھا بھی۔ چنانچہ انہوں نے بعض روایات کو ایک حالت پر محمول کیا۔ دوسری روایات کو کسی دوسری حالت پر۔ اس طرح ان کے باہمی اختلاف کو دور کرنے کی کوشش کی۔ اور جہاں تک ممکن تھا، متعارض احادیث میں مطابقت پیدا کی۔ بعد ازاں امام شافعی مصر اور عراق گئے۔ ان ملکوں کے ثقہ لوگوں سے آپ نے بہت سی روایات سُنیں اور آپ نے ان میں سے بعض روایتوں کو اہل حجاز کے عمل پر ترجیح دی۔ چنانچہ اس طرح امام شافعی کے مذہب میں دو قول

ہو گئے۔ ایک قدیم اور ایک مصر اور عراق کے سفر کے بعد کا قول۔

(ج) امام احمد بن حنبل کا مسلک یہ ہے کہ وہ حدیث کو جیسے کہ وہ مروی ہے لیتے ہیں اور اس میں کسی قسم کی تاویل نہیں کرتے۔ اگر ایک ہی معانی کے متعلق مختلف حدیثیں مروی ہوں۔ اور ان میں علت کا اختلاف نہ بھی ہو تو امام احمد بن حنبل ان سب حدیثوں کو قبول کرتے اور ان میں سے ہر ایک کو اپنی جگہ مخصوص کر دیتے ہیں۔ ظاہر ہے یہ مسلک قیاس کے خلاف ہے کیونکہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ وہ عمومی حکم چاہتا ہے اور یہاں ایک ہی چیز کے متعلق بغیر کسی وجہ کے مختلف احکام ثابت ہوتے ہیں۔ قیاس کی اس عدم رعایت کی وجہ سے ہی امام احمد بن حنبل کے مذہب کو ظاہری کا نام دیا جاتا ہے۔

(د) باقی رہا امام ابو حنیفہ اور ان کے اتباع کا طریقہ۔ سودہ بالکل صاف اور واضح ہے۔ البتہ اس کی وضاحت کچھ تفصیل چاہتی ہے۔

ہم نے احکام شریعت میں جو غور و نحوہ کیا تو ہمیں شریعت کے احکام کی مندرجہ ذیل دو صنفیں معلوم ہوئیں۔ ایک صنف تو قواعد کلیہ کی ہے، جن میں کہیں اور کبھی بھی کسی طرح کے استثنائے امکان نہیں پایا جاتا۔

مثال کے طور پر شریعت کے حکم ”لا تسزدوا زرتہ و زرا خسی“ یعنی ہر شخص اپنے فعل کا ذمہ دار ہے۔ اور ایک کی بلا دوسرے کے سر تھوپ نہیں جاسکتی۔ یا جس قدر نائدہ بے جا ہوگا، اسی مقدار میں اس کا تاوان ادا کرنا ہوگا۔ یا یہ قاعدہ کہ پیداوار کا مالک وہ ہے، جو اگر پیداوار کے بجائے نقصان ہو، تو وہ اس کا بھی ضامن ہو۔ یا یہ کلیہ کہ اگر ایک بار غلام کو آزاد کر دیا جائے تو پھر اس فیصلہ کو بدلایا نہیں جاسکتا۔ یا یہ اصول کہ خریدنے والا قبول کرے اور بیچنے والے کو اس پر اتفاق ہو تو سودا طے ہو جاتا ہے۔ یا یہ قاعدہ کہ مدعی کو اپنے

دعوے کے ثبوت میں گواہ پیش کر تے چاہئیں۔ اور اگر مدعا علیہ کو انکار ہو تو وہ قسم کھائے وغیرہ وغیرہ۔ اس طرح کے اور عمومی اصول قواعد کلیہ ہیں۔

شرعیات کے احکام کی دوسری صنف یہ ہے کہ کسی جزوی واقعہ یا مخصوص حالات کی بنا پر کوئی حکم صادر ہوا۔ اس طرح کے حکم کو قواعد کلیہ کے مقابلہ میں ایک امر استثنائی سمجھا جائے گا۔ مجتہد کو چاہئے کہ وہ قاعدے اور احکام بناتے وقت قواعد کلیہ کا خیال رکھے۔ اور اگر اسے ایسی احادیث اور روایات ملیں جو ان قواعد کلیہ کے خلاف ہوں اور وہ نہ جان سکے کہ ایسی خلاف قاعدہ روایات کے اسباب و وجوہ کیا ہیں تو اسے چاہئے کہ ان کی بنا پر قواعد کلیہ کو نہ چھوڑے۔

مثال کے طور پر دیکھئے۔ قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ اگر خرید و فروخت میں کوئی بے جا اور فاسد شرط لگا دی جائے تو ایسی خرید و فروخت باطل ہو جاتی ہے۔ اب اس ضمن میں حضرت جابرؓ سے ایک روایت ہے، جس میں اونٹ کی فروخت کا ذکر ہے۔ اور اس کے ساتھ یہ شرط بھی لگا دی گئی ہے کہ اونٹ کا سودا تو اب ہو چکا۔ البتہ وہ اس پر مدینہ تک سواری کر سکتے ہیں۔ اس حدیث میں جو قصہ مذکور ہے تو اس کی حیثیت ایک شخصی اور جزوی واقعہ کی ہے۔ اور یہ کسی طرح پہلے قاعدہ کلیہ کا معارض نہیں ہو سکتا۔

دوسری مثال ”مصرۃ“ کی حدیث کی ہے۔ قاعدہ کلیہ تو یہ ہے کہ جن قدر فائدہ ہوگا، اسی کے مطابق تاوان ادا کرنا ہوگا۔ لیکن ”مصرۃ“ کی حدیث میں مذکور ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص سے فرمایا کہ تم خریدی ہوئی اونٹنی واپس کر سکتے ہو۔ لیکن اس شرط کے ساتھ کہ قیمت کے علاوہ ایک صاع کھجور بھی دے۔ عام طور پر لوگ دودھ دینے والے جانوروں کو بیچتے وقت یہ کہتے ہیں کہ ان کا ایک آدھ دن دودھ نہیں نکالتے۔ اور اس حالت میں انہیں بیچ دیتے ہیں۔ ”مصرۃ“ کی حدیث

میں اسی طرح کا ایک واقعہ مذکور ہے۔ ایک صحابی نے ایک انٹینی خریدی تھی۔ اور دو تین دن کے بعد آپ نے اسے واپس کرنے کی اجازت دی۔ اور اس درودھ کے بدلے میں صرف ایک صاع کا معاوضہ تجویز فرمایا۔ ظاہر ہے ایک صاع کا تاوان درودھ کی مقدار سے کم تھا اور تا عدہ کلیہ اس کے خلاف ہے۔ اس حالت میں مجتہد اس واقعہ کو ایک خاص حالت پر محمول کرے گا۔ اور اس سے تا عدہ کلیہ کو نہیں توڑے گا۔

قواعد کلیہ اور جزوی روایات کے اس طرح کے تقارض کو دور کرنے کے لیے بہت سی احادیث کو جو ان جزوی روایات کو بیان کرتی ہیں، عملاً ترک کرنا ہوتا ہے۔ یعنی مجتہد اس کی پروا نہیں کرتے۔ ان کے پیش نظر تو یہ ہوتا ہے کہ احکام کے نفاذ و تعیین میں قواعد کلیہ کی خلاف ورزی نہ ہو۔ چنانچہ ان کی برابر یہ کوشش رہتی ہے کہ جزئیات کو کلی قواعد کے ماتحت کریں، نہ کہ جزئیات کے لیے کلی قواعد کو ترک کیا جائے۔ یہ موضوع بڑی بحث چاہتا ہے۔ اور اس کے لیے بڑا وقت بھی چاہیے۔

بحوالہ کتاب التہمید موقت ثالث ضریف تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو ملفوظات شاہ عبد العزیز طبع مجتہد اہل میرٹھ صفحہ ۱۱۵-۱۱۶۔

